Georges Bataille

Lo que entiendo por soberanía

Introducción de Antonio Campillo

Paidós I.C.E | U.A.B



Pensamiento contemporáneo 41

Georges Bataille
Lo que entiendo por soberanía

Georges Bataille (1897-1962) ejerció de bibliotecario en la Biblioteca Nacional de París y en la municipal de Orléans. Mantuvo tormentosas relaciones con los movimientos políticos, literarios y filosóficos de su tiempo: el comunismo, el surrealismo y el existencialismo. Heidegger lo consideró "la mejor cabeza pensante francesa". En él confluyen ideas procedentes de Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Durkheim, Mauss y Freud. Junto con Leiris y Caillois, creó en 1937 el Colegio de Sociología Sagrada. En 1946, fundó la revista *Critique*. Publicó poemas, relatos, meditaciones y artículos de crítica literaria, así como importantes ensayos filosóficos. Su obra ha ejercido una gran influencia en el pensamiento francés contemporáneo (Foucault, Derrida, Baudrillard, etc.). Los fragmentos recogidos en este volumen forman parte de un ensayo inédito, *La soberanía,* al que Bataille pensó titular *Nietzsche y el comunismo*, y que había de aparecer como tercer libro de su más ambiciosa obra: *La parte maldita*. En estos fragmentos, Bataille expone su pretensión esencial: hacer compatibles las propuestas de Nietzsche y las de Marx.
Antonio Campillo, cotraductor y autor de la introducción, es profesor de Filosofía en la Universidad de Murcia y autor de "Georges Bataille: la comunidad infinita" (introducción a *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, 1993). Pilar Sánchez Orozco, cotraductora del texto, es profesora de Filosofía en el I.E.S. de Bolaño (Ciudad Real).

ISBN 84-493-0223-4





Lo que entiendo por soberanía

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A. C. Danto, *Historia y narración*
6. T. S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*

Georges Bataille

Lo que entiendo por soberanía

Introducción de Antonio Campillo

Ediciones Paidós
I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona-Buenos Aires-México

Título original:
a) «Ce que j'entends par souveraineté»
b) «Le monde littéraire et le communisme», capítulos IV y V (ambos de *Oeuvres complètes,* VIII, págs. 243-301 y 439-456 respectivamente, y notas correspondientes, págs. 534-537 y 598-601)
Publicado en francés por Gallimard, París

Traducción de Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillo

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1996

ISBN: 84-493-0223-4
Depósito legal: B-770/1996

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127-08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción

EL AMOR DE UN SER MORTAL

Quizá el sentido del amor divino está en hacernos presentir la inmensidad *contenida en el amor de un ser mortal.*

El amor humano es incluso más grande, si en él está no darnos una seguridad que vaya más allá del instante presente, y llevarnos siempre al irreparable desgarramiento.

GEORGES BATAILLE, «El amor de un ser mortal» (1951)

1. Vida y escritura

El 10 de septiembre de 1914, poco después de comenzar la Primera Guerra Mundial, el joven Georges cumple 17 años. A esa edad, descubre que su vocación es la escritura y se propone «elaborar una filosofía paradójica». Y eso es exactamente lo que hará desde entonces: escribir y pensar paradójicamente. Pero hará algo más: vivir paradójicamente. Fue seminarista y pornógrafo, bibliotecario y poeta, comunista y putero, místico y ateo, amante y filósofo.

En la biografía intelectual de Bataille (1897-1962), hay que distinguir tres momentos, que se corresponden con tres períodos decisivos de la historia de este siglo. Durante los años veinte y treinta, a través de diversas revistas y asociaciones que él mismo dirige o en las que participa activamente, comparte con los surrealistas (con quienes a un tiempo mantiene duras polémicas) una triple lucha (contra el fascismo, el capitalismo y el puritanismo) y un gran sueño: hacer compatible la revolución social y la vanguardia artística, es decir, una sociedad comunista y una existencia estética. Un segundo período se inicia con la muerte de su amada «Laura» (Colette Peignot) en 1938, la disolución del Colegio de Sociología sagrada en 1939 (fundado en 1937 por Leiris, Caillois y él mismo), y el estallido de la Segunda Guerra Mundial: Bataille se sumerge en una atormentada y lúcida «experiencia interior», de la que dará cuenta en los tres libros que compo-

nen su admirable *Suma ateológica: El culpable, La experiencia interior* y *Sobre Nietzsche.* Por último, en los años de la «guerra fría», polemiza con Sartre, funda la revista *Critique* y realiza varios intentos de sistematización de su pensamiento.[1]

El texto que ahora presentamos pertenece a este último período. Bataille pretendía elaborar una reflexión sobre las dimensiones esenciales de la experiencia humana (la economía, el erotismo, la política, la religión, el arte, la literatura). Una reflexión que diera cuenta a un tiempo de sus constantes antropológicas y de sus variaciones históricas. Una reflexión, en fin, que permitiera comprender el proceso de transformación sufrido por el Occidente moderno y responder a él de forma lúcida. Bataille pretendía, pues, elaborar una nueva filosofía de la historia, integrando en ella diversos elementos teóricos procedentes de Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Freud, Durkheim, Mauss, Caillois, etc. Un primer esbozo de esta amplia reflexión se encuentra ya en «La noción de gasto», breve y sorprendente artículo publicado en 1933. Según el propio Bataille, en el origen de este artículo y de toda su reflexión posterior se encuentra el «Ensayo sobre el don», publicado por Mauss en 1925.[2]

En efecto, las tesis expuestas en «La noción de gasto» serán retomadas y desarrolladas en sus escritos de los años cuarenta y cincuenta.[3] Sobre todo, en una gran obra que Bataille concibió como la cul-

---

1. Para una exposición más detallada de estos tres momentos, y especialmente del primero de ellos, remito a mi artículo «Georges Bataille: la comunidad infinita», en Georges Bataille, *El Estado y el problema del fascismo,* Pre-textos, Valencia, 1993, págs. VII-XXV. Véase también la «Cronología» que ofrezco al final de esta introducción.

2. «La noción de gasto», *La critique sociale,* n. 7, enero 1933, págs. 7-15. El artículo era tan sorprendente que los propios editores de la revista, de orientación comunista, se vieron obligados a aclarar, en una nota previa, que «el autor entra en contradicción con nuestra orientación general de pensamiento». Hay traducción castellana en Georges Bataille, *Obras escogidas,* Barral, Barcelona, 1974, trad. de Joaquín Jordá, págs. 37-58 (texto) y 471-480 (notas). Una segunda traducción de este artículo, sin notas, se encuentra en Georges Bataille, *La parte maldita,* Icaria, Barcelona, 1987, trad. de F. Muñoz de Escalona, págs. 25-43. La versión castellana del «Ensayo sobre el don» se encuentra en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología,* Introducción de C. Lévi-Strauss, Tecnos, Madrid, 1971, págs. 153-263. Una nueva reflexión sobre este clásico ensayo de Mauss, deudora del pensamiento «económico» de Bataille, es la que ha llevado a cabo Jacques Derrida en su *Dar (el) tiempo, I. La falsa moneda,* trad. de Cristina Peretti, Paidós, Barcelona, 1995.

3. La *Teoría de la, religión,* escrita en 1948, pero que sólo será publicada póstuma-

minación de su pensamiento: *La parte maldita.* Esta obra debía constar de tres volúmenes: el primero, en el que se analiza el lugar de la economía en la historia humana y en el movimiento general del universo, apareció en 1949, con el título *La parte maldita, I. La destrucción. Ensayo de economía general*.[4] El segundo, en el que se analiza la relación entre el trabajo, el erotismo y la muerte, apareció como una obra independiente: *El erotismo* (1957). El tercero estaba casi concluido en 1953, con el título *La soberanía,* aunque Bataille había llegado a pensar en otro título: *Nietzsche y el comunismo;* finalmente, no se decidió a publicarlo. No obstante, algunos de sus capítulos aparecieron en diversas revistas, entre 1950 y 1956.[5] En 1976, fue editado en el volumen VIII de las *Œuvres complètes.*[6]

¿Por qué Bataille no se decidió a publicar *La soberanía*? Es difícil saberlo, pero en parte fue porque su posición con respecto al comunismo soviético fue variando en el curso de los años. El diagnóstico que había presentado en 1949, en el primer volumen de *La parte maldita,* ya no le satisfacía en 1953, y en *La soberanía* se observa un cierto cambio de acento sobre este tema; más tarde, en los últimos meses de su vida, Bataille se propuso volver sobre aquel primer volumen para reelaborarlo de nuevo. Además, su interpretación de Nietzsche y del comunismo soviético le había llevado a polemizar con Camus, al que respetaba mucho; por eso, proyectó escribir otro libro, o tal vez el mismo con otro título: *Albert Camus, la Moral y la Política; pero también:* La Santidad del Mal. Ensayo de un sistema de las Morales.

---

mente; *La literatura y el mal* (1957), recopilación de una importante serie de artículos publicados en la revista *Critique; El arte prehistórico: Lascaux o el nacimiento del arte* (1955), *Manet* (1955) y *Las lágrimas de Eros* (1961), en donde el autor expone su teoría del arte; por último, d volumen I de *La parte maldita* (1949), *El erotismo* (1957) y *La soberanía* (1953), este último inédito.

4. El título francés es *La part maudite, I. La consumation. Essai d'économie générale.* Para una justificación de la traducción del término *consumation* por «destrucción», remito a la nota aclaratoria que los traductores hemos introducido al comienzo del texto de Bataille, pág. 56.

5. «Nietzsche y Jesús según Gide y Jaspers», *Critique,* n. 42, 1950, págs. 99-114; «Nietzsche a la luz del marxismo» (anunciado en portada como «Nietzsche y el comunismo»), *84,* n. 17, 1951, págs. 68-75; «Nietzsche y Thomas Mann», *Synthèses,* n. 60, 1951, págs. 288-301; «La paradoja de la muerte y la pirámide», *Critique,* n. 74, 1953, págs. 623-641; «La soberanía», *Monde Nouveau,* n. 101-103, junio-septiembre 1956.

6. *Œuvres complètes,* vol. VIII, Gallimard, París, 1976, págs. 243-456 (el texto) y 592-678 (las notas, que incluyen numerosos borradores y variantes).

El libro *La soberanía* se compone de cuatro partes: 1) «Lo que entiendo por soberanía (Introducción teórica)»; 2) «La soberanía, la sociedad feudal y el comunismo»; 3) «La soberanía negativa del comunismo y la desigual humanidad de los hombres»; 4) «El mundo literario y el comunismo». La cuarta parte tiene cinco capítulos y los tres primeros están dedicados a discutir diversas interpretaciones del pensamiento de Nietzsche (especialmente la de André Gide y la de Thomas Mann). La presente edición, a la que hemos dado el título *Lo que entiendo por soberanía,* incluye los siguientes fragmentos: unas notas esbozadas por Bataille para una Introducción general a los tres libros de *La parte maldita*[7], la primera de las cuatro partes de que consta *La soberanía,* dedicada a una exposición general del concepto de soberanía, y los dos últimos capítulos de la cuarta parte, en los que se habla del «tiempo presente» y del «hombre del arte soberano».[8] Quedan fuera de esta edición las partes segunda y tercera, dedicadas al análisis histórico de la «soberanía tradicional», de las revoluciones burguesas y del comunismo soviético, así como los tres primeros capítulos de la cuarta parte, dedicados a la interpretación del pensamiento de Nietzsche.

Los escritos de Bataille son difícilmente clasificables. No porque haya cultivado diversos géneros literarios, o porque haya hecho aportaciones relevantes en diversas disciplinas teóricas, sino porque ha problematizado, de manera metódica, la frontera misma que separa las disciplinas teóricas y los géneros literarios, más aún, la frontera que separa el saber objetivo y la experiencia subjetiva. Con ello, Bataille no ha hecho sino revelar la fuerza de su pensamiento, pues el pensamiento (lo que él denomina la «experiencia interior») es ese esfuerzo por ir más allá de todo saber especializado y de todo interés limitado, poniendo en cuestión no sólo los prejuicios que dirigen la propia razón sino también los temores y deseos que secretamente gobiernan la propia vida. No con la pretensión de llegar a un resultado tranquilizador, a una iluminación definitiva, a un saber absoluto y universal, a una salvación o perfección del espíritu, como han pretendido desde su origen la religión, la filosofía y la ciencia, sino con el riesgo lúcidamente asumido de no llegar a resultado alguno, de no

7. *Œuvres completes,* vol. VIII, ob. cit., págs. 534-537 y 598-601.
8. *Œuvres complètes,* vol. VIII, ob. cit., págs. 245-301 y 439-456.

encontrar reposo seguro, de avanzar siempre a tientas, de perderse a sí mismo en el fulgor del éxtasis y en la noche del no-saber.

Para Bataille, el conocimiento es en sí mismo un trabajo, una actividad servil, interesada, subordinada a fines o resultados prácticos, sometida al primado del futuro, regida por el principio de la utilidad. Todo saber está al servicio de la acción, es un «saber hacer». En cambio, el pensamiento libre, el pensamiento «soberano» es aquel que renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz; no está asociado a las actividades útiles sino a las experiencias extremas de alegría y de dolor, de amor y de muerte, tal y como se manifiestan en esas dos grandes formas de silencio que son la risa y las lágrimas; un pensamiento así conduce al «no-saber», pues su objeto se resuelve en «nada».

La propia escritura de Bataille revela el carácter «soberano» de su pensamiento. En general, la escritura es una forma de trabajo, una actividad productiva que utiliza el lenguaje como una herramienta y que subordina el presente al futuro para obtener como resultado un beneficio; funciona como cualquier otra empresa especializada: responde a un proyecto previamente trazado o calculado y lo prosigue hasta alcanzar su objetivo. En este sentido, se presenta como un instrumento de comunicación racional, funcional, útil, que se somete a unas reglas fijadas de antemano y que sirve a un fin determinado. Pero la escritura es también un juego, una actividad inútil que tiene su fin en sí misma, que no se subordina a proyecto alguno y que precisamente por eso permite al escritor ponerse a sí mismo al desnudo, poner en juego la integridad de su ser, confesando no sólo las incertidumbres de su pensamiento sino también los temblores de su corazón, hasta el extremo del silencio, de la risa y de las lágrimas. Este otro tipo de escritura, denominada poética o literaria, hace posible una forma de comunicación mucho más profunda e íntima. Al igual que el amor y que la fiesta, la escritura literaria no tiene otro fin que romper el aislamiento cotidiano de los seres y ponerlos en comunicación entre sí.

Los escritos de Bataille se mueven en una tierra de nadie, entre la filosofía y la literatura, entre el saber y el no-saber, entre el trabajo y la fiesta, entre la razón y el deseo. Deliberadamente, Bataille se pone a sí mismo en juego. Pone en juego a un tiempo su vida y su pensamiento, sus afectos y sus conceptos. De ahí que su escritura sea tan rigurosa y

tan apasionada, tan implacable y tan imprevisible. Tan difícilmente traducible. En ella, los conceptos se desvían de la órbita de sus respectivos dominios teóricos y comienzan a colisionar entre sí, haciendo posibles nuevas conexiones, inesperadas fulguraciones. Pero Bataille no pretende iluminar al lector, como el maestro ilumina o enseña al discípulo, sino más bien confundirlo, conmoverlo, comprometerlo, arrancarlo de su aislada seguridad, *comunicar* con él. Porque sólo los seres que se ponen a sí mismos en juego pueden comunicarse entre sí. Por eso, Bataille pretende que el lector se ponga a sí mismo en juego, que se sienta igualmente afectado, interpelado, arrastrado en lo más íntimo de su ser por ese movimiento del que el escritor no es más que un mero *medium.*

El propio Bataille lo dice en el texto que aquí editamos: no se dirige a un reducido y selecto grupo de especialistas, como suelen hacer muchos filósofos, científicos y literatos. Su escritura está abierta a cualquiera, no excluye a nadie. Pero tampoco se dirige al gran público, como suelen hacer los medios de comunicación de masas. Su lenguaje es a un tiempo abierto y «secreto»: habla a cualquier persona, pero le habla de forma «confidencial», precisamente porque trata de compartir con ella unas experiencias que son a un tiempo las más universales y las más íntimas, las más cotidianas y las más enigmáticas, las más decisivas y las que más se resisten a ser pensadas.

Pero, ¿de qué experiencias se trata? ¿Qué es lo que le permite poner en relación las más diversas disciplinas teóricas con los más secretos temblores de la experiencia subjetiva? ¿Cuál es ese movimiento que el autor pretende comunicar al lector, o a través del cual pretende comunicarse con él? Se trata de las experiencias relacionadas con la muerte, con el poder, con el amor, en fin, con el frío afán de supervivencia y con la ardiente búsqueda de convivencia. A través de tales experiencias, Bataille cree haber encontrado el punto en que el movimiento del mundo y el movimiento del hombre coinciden, en donde el objeto de la fría investigación científica se revela a un tiempo como el «punto de ebullición» que enardece al sujeto de la misma.[9] Ese «punto de ebullición» no es otro que la tensión irreductible entre la ganancia y la pérdida, entre la acumulación y la destrucción de energía, que en la vida humana se manifiesta como una tensión entre

9. *La parte maldita,* ob. cit., pág. 48.

el trabajo y el juego, entre el cálculo racional y el derroche irracional, entre la conveniencia del «bien» y la atracción del «mal», entre la comunicación interesada y la comunicación desinteresada, entre la humanidad servil y la humanidad soberana.

2. LA CONTRADICCIÓN HUMANA

«Todo problema en un cierto sentido es un problema de *horario.* Implica una cuestión previa: —¿Qué tengo que hacer (qué debo hacer o qué tengo interés en hacer o qué tengo ganas de hacer) aquí (en este mundo en que tengo mi naturaleza humana y personal) y ahora?»[10] Ésta es la cuestión moral por excelencia. Esta es la cuestión que está en el centro de la experiencia humana. Y los seres humanos, dice Bataille, no podemos dejar de darle una respuesta paradójica. Por un lado, la respuesta que afirma el aquí y el ahora como un fin absoluto, es decir, la satisfacción inmediata del deseo, sin reserva y sin demora; por otro lado, la respuesta que remite y subordina el aquí y el ahora a un allí y a un después lejanos y futuros, haciendo de la acción presente un mero medio para la obtención de un bien o fin que se considera conveniente en grado sumo pero que siempre está más allá del presente. La primera respuesta parece propia de los animales y de los seres humanos que no han conseguido desprenderse de la animalidad (y que, por tanto, no son del todo humanos, como los niños o los que insensatamente se comportan como tales). En cambio, la segunda respuesta parece que es exclusiva del hombre, o al menos del hombre maduro y razonable. Todo el pensamiento de Bataille está destinado a mostrar que ambas respuestas, contradictorias entre sí, son igualmente imprescindibles para el hombre, y que la humanidad consiste precisamente en esta contradicción irresoluble. Bataille hereda de Hegel y de Marx esta concepción contradictoria o *dialéctica* del devenir histórico de la humanidad, pero se desvía de ellos porque no promete una reconciliación final de los términos en conflicto.

Por un lado, la humanidad surge y se afirma como negación de la animalidad. Y la animalidad, por más que sea impenetrable para nosotros, nos la representamos como el reino de la «inmanencia». El

10. *La experiencia interior,* Taurus, Madrid, 1972, pág. 205.

animal, dice Bataille, vive en el mundo «como el agua en el seno de las aguas», en un estado de inmediatez temporal y de indistinción con respecto a todos los otros seres. El animal vive siempre en el presente, en un presente eterno: no se preocupa del futuro, sencillamente porque no sabe por anticipado que tarde o temprano ha de morir. En otras palabras, no tiene conciencia de sí como ser finito, como ser separado de los otros. Aunque un animal procure astutamente devorar a otro y no ser devorado por él, no puede decirse que lo haga «conscientemente»; sigue viviendo en la inmediatez y en la indistinción, sigue experimentando la vida como una continuidad que nada interrumpe.

La interrupción de esa continuidad tiene lugar cuando se instaura una distancia, una separación, una «trascendencia» de la conciencia con respecto al resto de los seres (animales, plantas, cosas) y del resto de los seres con respecto a la conciencia, es decir, cuando se pone el «objeto» como opuesto al «sujeto» y subordinado a él con vistas a un fin. En efecto, la conciencia instaura a un tiempo la separación entre los seres y la subordinación funcional de los medios a los fines, del presente al futuro. Siguiendo una línea de pensamiento que va de Hegel a Marx, y que luego ha confirmado la investigación arqueológica, Bataille considera que la cabeza y la mano son hermanas inseparables en la génesis de la humanidad, es decir, que el surgimiento de la conciencia y el consiguiente tránsito de la inmanencia animal a la trascendencia humana está estrechamente ligado a la aparición del trabajo, de la actividad productiva, de la fabricación y el uso de armas y herramientas para la obtención de bienes materiales. La fabricación y el uso del útil es lo que rompe la inmanencia del mundo y hace posible el surgimiento de la conciencia humana como conciencia del tiempo, esto es, como conciencia de la muerte del ser separado y como subordinación funcional o utilitaria entre medios y fines.

Pero el trabajo, que hace posible la separación entre humanidad y animalidad mediante la contraposición entre sujeto y objeto, hace igualmente posible que el hombre se convierta en un objeto para sí mismo. Por medio del trabajo, el hombre deja de estar en relación de comunicación o de «intimidad» con el mundo, entra en una relación de extrañeza o de «exterioridad» con respecto al resto de los seres, pero también con respecto a sí mismo, a su propia animalidad. El trabajo exige la negación de la satisfacción inmediata del deseo y la su-

bordinación de la acción presente a un fin lejano. Ese fin lejano no es otro que la obtención de los bienes materiales necesarios para la subsistencia, de modo que estos bienes se convierten a su vez en medios para ese otro fin que es renovar la energía del cuerpo. Y la energía del cuerpo, a su vez, es la principal herramienta de que dispone el hombre, el medio del que ha de servirse para obtener nuevamente los fines del trabajo. En el mundo del trabajo, todos los fines son relativos, son a un tiempo medios para otros fines, de modo que unos y otros se sitúan en el mismo plano, se remiten entre sí circularmente, en una cadena interminable. El propio hombre se convierte en un útil, en un elemento funcional de la cadena reproductora, y todas sus acciones deben subordinarse a ella. El hombre no adquiere su condición de sujeto (separado del mundo de los objetos, capaz de conocerlos y utilizarlos para su provecho) más que convirtiéndose, simultáneamente, en un objeto para sí mismo, en una cosa clara y distinta, susceptible de ser conocida y utilizada.

Pero, ¿por qué abandona el hombre la relación de intimidad o de inmanencia que le une a los otros seres y entabla con ellos una relación de exterioridad, de trascendencia, de separación?, ¿por qué se reduce a sí mismo a la condición de objeto útil, sometiéndose a la lógica del trabajo y del cálculo económico?, ¿por qué se convierte en un mero eslabón de la cadena, en una mera función del proceso de reproducción material?, ¿por qué subordina el presente al futuro? Precisamente porque el temor al futuro, que no es sino el temor a la muerte, pesa angustiosamente sobre él. El hombre trabaja para evitar la muerte y asegurar la perduración de la vida. Es el temor a la muerte el que hace del hombre un trabajador, un ser que niega en sí mismo el presente para asegurarse el futuro. De modo que la humanidad surge a un tiempo con el trabajo y con el miedo a la muerte.

Pero el trabajo humano surge como una actividad social, como una actividad colectiva que requiere la coordinación funcional de las acciones y la subordinación o encadenamiento teleológico de las mismas. Ahora bien, esto no puede conseguirse si no se prohíbe la satisfacción inmediata del deseo, si no se pone en suspenso el primado de la inmediatez animal. La supervivencia del individuo y del grupo dependen del trabajo colectivo, pero el éxito del trabajo depende de la instauración de leyes que prohíban la irrupción repentina y desordenada de las pasiones animales, al menos durante el tiempo

de trabajo. Y hay dos grandes pasiones que pueden poner en peligro el rendimiento y la supervivencia del grupo laborante: la pasión erótica y la pasión tanática, el desorden del amor y el desorden de la violencia. Ambas pasiones, aunque contrarias, mantienen estrechas relaciones entre sí: la pasión erótica puede llevar a los amantes a afirmar su deseo aun a riesgo de morir, y la lucha a muerte entre los miembros del grupo (generalmente entre los varones) puede deberse a una rivalidad por la posesión sexual (de las mujeres). Por eso, las dos grandes prohibiciones sobre las que se funda toda sociedad humana son el tabú del sexo y el tabú del asesinato. Ambos tabúes, al limitar los movimientos desordenados del amor y de la violencia, tratan de regular los dos azarosos acontecimientos de los que depende la vida humana: el nacimiento y la muerte. La ley social prohíbe entregarse al amor y a la violencia de forma indiscriminada, sobre todo en el interior del propio grupo y durante el tiempo de trabajo; en cambio, prescribe practicarlos en ciertas ocasiones, con ciertas personas, sobre todo con personas ajenas al propio grupo, con las que cabe establecer relaciones de alianza matrimonial o de guerra. En una palabra, la ley social prohíbe el primado de la inmediatez animal, y lo condena como el mal por excelencia, como aquello que pone en peligro la supervivencia del individuo y del grupo. Porque la ley social se impone precisamente para asegurar la perduración de la vida y conjurar el temor a la muerte, para impedir el desorden de las pasiones animales e imponer la racionalidad del trabajo. La ley se presenta como necesaria, incluso bajo pena de muerte, precisamente para hacer frente a la necesidad de la muerte.

De modo que la humanidad surge a un tiempo con el trabajo y con la ley, que son los dos modos de que dispone el hombre para conjurar el temor a la muerte. El trabajo está en el origen de todo conocimiento, de todos los saberes técnicos y científicos que pretenden conocer y dominar el mundo como una totalidad de objetos exteriores al sujeto y susceptibles de ser manipulados por él con vistas a un fin. La ley está en el origen de todos los códigos jurídicos y morales que pretenden regular las relaciones entre los hombres y subordinarlas a un determinado fin o bien supremo. El trabajo y la ley, la relación del hombre con la naturaleza y las relaciones de los hombres entre sí, el encadenamiento entre medios y fines (al que está asociado el encadenamiento entre causas y efectos) y la subordinación de la parte al

todo, del individuo a la sociedad (asegurada mediante la secuencia entre prohibiciones y castigos, o entre prescripciones y premios), responden a una misma lógica temporal, a una misma racionalidad calculadora, que subordina el presente al futuro. La economía y el derecho, la ciencia y la moral coinciden en este primado de la razón sobre el deseo, del «bien» o valor futuro sobre el «mal» o valor presente. El hombre niega en sí la inmediatez animal y afirma el cálculo racional para asegurar la perduración de su vida. Detrás de la racionalidad humana está la conciencia y la angustia de la muerte. El hombre pretende conjurar la muerte mediante el trabajo y la ley, mediante una racionalidad que es a un tiempo económica y jurídica, científica y moral, pero lo que obtiene a cambio no es más que una vida reducida a su mera condición de subsistencia, una vida que se limita a reproducirse con la sola voluntad de perdurar.

Por eso, la humanidad no puede dejar de negarse a sí misma, no puede dejar de negar ese mundo del trabajo y de la ley que ella misma ha edificado, no puede dejar de negar la negación que ella misma es, en fin, no puede dejar de afirmar el retorno de lo reprimido, el retorno de esa inmediatez que mantiene al animal en una relación de intimidad o inmanencia con el mundo. Evidentemente, no se trata de retroceder a la animalidad perdida, sino de recobrar para lo humano el valor de la animalidad negada. Este segundo movimiento constitutivo de lo humano, esta negación de la negación, que se resuelve en una reafirmación de la inmediatez animal, pone de manifiesto una dimensión diferente de la humanidad, sin la cual no serían comprensibles los más diversos aspectos de la cultura. Bataille se servirá de la escuela francesa de sociología, del psicoanálisis freudiano y de la filosofía nietzscheana para revelar la importancia de esta otra dimensión de la experiencia humana.

Sin ella, no sería siquiera comprensible el orden de la economía, en el que ocupan un lugar fundamental las actividades inútiles o antieconómicas. La satisfacción inmediata del deseo hace que los objetos externos (e incluso el propio cuerpo, las propias energías, las propias acciones) dejen de ser útiles, dejen de ser medios para un fin, y se conviertan en fines absolutos. Esto quiere decir que ya no son consumidos para obtener de ellos un beneficio ulterior, sino que el beneficio consiste en consumirlos por el placer de consumirlos, sin cálculo económico alguno. Lo que ahora importa de los objetos ex-

ternos y de las propias energías no es su consumo productivo sino su gasto improductivo, no su ahorro sino su derroche, no su ganancia sino su pérdida, no su producción sino su destrucción, no su adquisición sino su donación. Lo que ahora importa no es la mera perduración de la vida sino su intensificación, su exaltación, su incandescencia, aun a riesgo de consumirla por completo, aun a riesgo de perderla. No se busca la muerte, pero tampoco se la teme. Lo que ahora importa no es la preocupación por el futuro, sino la afirmación del presente; no la supervivencia o perduración de uno mismo como ser separado, sino la convivencia o comunicación con el resto de los seres; no, pues, el temor a la muerte, sino el amor a la vida.

En su artículo de 1933, «La noción de gasto», Bataille presentó ya este *principio de pérdida* como la clave a partir de la cual habían de ser revisados los supuestos utilitaristas de la «economía clásica» (dominantes tanto en el liberalismo como en el marxismo). Como ya dije antes, las tesis principales de este artículo volvió a retomarlas y desarrollarlas en el primer volumen de *La parte maldita,* publicado en 1949 con el subtítulo *La destrucción. Un ensayo de economía general.* En él, Bataille propone sustituir la «economía restringida», que sólo tiene en cuenta las actividades humanas regidas por conceptos como los de utilidad, escasez, adquisición, conservación y ganancia, por una «economía general» que dé cuenta también de esas otras actividades regidas por conceptos como los de derroche, exuberancia, donación, destrucción y pérdida (como el gusto por las joyas y otros objetos de lujo, los cultos y sacrificios religiosos, los lutos, los monumentos suntuarios, las guerras, los deportes, los juegos, las fiestas, los espectáculos, las creaciones artísticas y literarias, las actividades sexuales no destinadas a la reproducción), y que al mismo tiempo explique las relaciones entre ambos tipos de actividades. Para Bataille, tales actividades de pérdida no son marginales o secundarias con respecto a las actividades útiles, sino todo lo contrario: constituyen el verdadero fin al que éstas se subordinan. De modo que el principio de utilidad es «relativo» y está sometido al principio de pérdida, que es el que finalmente rige el movimiento de las acciones humanas, tanto individuales como colectivas. Por eso, es necesario pasar de una «economía restringida», que se limita al análisis de la producción y del consumo productivo, a una «economía general», que coloca en primer plano el gasto improductivo como fin último de toda actividad humana. Se

trata de un verdadero «cambio copernicano», pues cuestiona no sólo los principios de la economía moderna (basados en el dogma de la escasez, en el imperativo de la productividad y en la búsqueda del crecimiento ilimitado), sino también la antropología y la moral utilitaristas que sirven de fundamento a tales principios.

El hombre acumula mucha más energía de la que necesita para subsistir, y ese excedente no puede dejar de derrocharlo inútilmente. Desde sus orígenes hasta el presente, los seres humanos han llevado a cabo las más vastas y variadas formas de dilapidación. Tal es, por ejemplo, el caso del *potlatch,* descrito por Mauss en su «Ensayo sobre el don»: una competición ritual de los indios del noroeste americano (similar a la practicada por otras muchas sociedades tribales), en la que está en juego el prestigio, el rango, la jerarquía social de los participantes, y en la que ante todo se trata de mostrarse más generoso y más derrochador que el adversario, regalándole o destruyendo a beneficio suyo el mayor número posible de bienes. En este caso, el gasto no tiene un rendimiento económico, pero sí un rendimiento político: es un gasto ostentatorio, destinado a adquirir y a asegurar una determinada posición de privilegio social.[11]

En el mismo capítulo del gasto ostentatorio hay que incluir las fiestas, juegos y espectáculos financiados por la aristocracia griega y romana, así como las donaciones medievales a iglesias y monasterios. Pero también, decía Bataille en 1933, la «lucha de clases» y la violencia revolucionaria del movimiento obrero. Finalmente, Bataille considera las dos últimas guerras mundiales como otros tantos gastos catastróficos, e interpreta la «guerra fría», es decir, la rivalidad económica y militar entre EE.UU. y la U.R.S.S., que ya en 1953 eran las principales potencias nucleares del mundo, como el mayor *potlatch* de la historia. En aquellos años, la cuestión estaba en decidir si tal rivalidad había de conducir necesariamente a la guerra o si eran posibles otras formas de gasto improductivo, como las ayudas al desarrollo europeo promovidas por el «plan Marshall».

Hoy día, más de treinta años después de la muerte de Bataille, nosotros podríamos añadir un nuevo ejemplo de gasto catastrófico:

11. Antes de que lo hicieran Mauss y Bataille, Thorstein Veblen, en su *Teoría de la clase ociosa* (1899), había llamado la atención sobre la importancia del «gasto ostentatorio». Para una reconsideración de este tipo de gasto, a la luz de la antropología actual, véase Marvin Harris, *Nuestra especie,* Alianza, Madrid, 1993.

¿qué es la llamada crisis ecológica provocada por las sociedades de la era nuclear en su vertiginoso desarrollo industrial y demográfico, sino una destrucción gigantesca y fulgurante de las plantas, los animales e incluso los medios materiales (los suelos, las aguas y la atmósfera) que han hecho posible la vida sobre la tierra durante millones de años? Lo único que al hombre le cabe elegir, dice Bataille, es el modo que desea darle a su destino derrochador: festivo o bélico, pacífico o violento, gozoso o terrible.

En efecto, la «economía general», al trascender el limitado horizonte del utilitarismo, permitirá a Bataille dar cuenta de tres grandes formas festivas de gasto improductivo: la religión, el erotismo y las creaciones artísticas y literarias. La dialéctica económica entre el principio de utilidad y el principio de pérdida está en la base de la dialéctica religiosa entre lo profano y lo sagrado, de la dialéctica erótica entre la ley y la transgresión, y de la dialéctica artística entre el trabajo y el juego. No es extraño que la religión, el erotismo y el arte hayan mantenido estrechas relaciones entre sí a través de la historia, incluso en aquellas religiones que, como el cristianismo, han pretendido oponerse radicalmente a los excesos del erotismo y del arte. En el rito colectivo de la fiesta se han entremezclado siempre el sacrificio religioso, la transgresión erótica y el juego de la creación artística. Por esta triple vía, los seres humanos han tratado de superar su condición de seres separados, temerosos de la muerte y sometidos a la preocupación por la supervivencia.

Hemos visto que la humanidad se afirma mediante la negación de la animalidad, y que esta negación tiene lugar a través del trabajo y de la ley, a través de una racionalidad utilitaria que subordina todo objeto y toda acción presentes a un fin o bien futuro. Pero hemos visto también que la humanidad no puede dejar de negar esa negación y reafirmar la animalidad, es decir, la inmediatez del presente y la inmanencia del mundo. Pues bien, según Bataille, la religión, el erotismo y el arte no hacen sino manifestar ese movimiento de retorno a la animalidad perdida. Una animalidad transfigurada, divinizada, en la que los hombres creen posible experimentar el «milagro» de una comunicación íntima e inmediata con el resto de los seres.

Ahora bien, esta apertura a los otros exige hacer violencia al ser separado, celoso de su individualidad y de su perdurabilidad, para entregarle a un movimiento de comunicación que puede llevarle hasta

el extremo de la muerte. En *El erotismo,* Bataille insiste sobre este punto. El amor (sea carnal, sentimental o divino) revela «la nostalgia de la continuidad perdida», es decir, «la búsqueda de un imposible». El ser aislado y seguro de sí es arrastrado a un movimiento de comunicación con los otros en el que su ser discontinuo se «disuelve» en la continuidad. Ahora bien, arrancar al ser de la discontinuidad en la que tan obstinadamente trata de perdurar es la mayor violencia que cabe hacerle, es una «violación» de su integridad, es exponerle a la posibilidad de la muerte. Por eso, el amor (en cualquiera de sus formas) pone al ser en cuestión, le alcanza en lo más íntimo, y al tiempo que le promete la felicidad le entrega al sufrimiento, pues promete una continuidad que no es accesible más que con la muerte. El erotismo, como lo sagrado, como la creación artística, es lo que arrastra violentamente al ser separado hasta la negación de sí, pero precisamente por ello suscita en el hombre reacciones encontradas de atracción y de repulsión, de entusiasmo y de tormento.

De la misma manera que el derroche económico puede ser pacífico o violento, el mundo milagroso de la religión, del erotismo y del arte es igualmente ambiguo. Todo lo que los hombres llaman «sagrado» (trátese de la divinidad, de la pasión erótica o de la creación artística y literaria) posee una doble cara: fasta y nefasta, benéfica y maléfica, luminosa y tenebrosa, gozosa y terrible. Lo sagrado es lo que atrae, pero también es lo que espanta. El hombre es capaz de dejarse arrastrar por lo sagrado hasta la absoluta perdición de sí mismo, hasta el punto de sacrificar no sólo los propios bienes sino incluso la propia vida; precisamente por eso, el hombre que desea preservar su vida necesita defenderse de lo sagrado, mantenerlo a cierta distancia, limitar sus terribles poderes. En cierto modo, toda institución religiosa, amorosa y artística supone una determinada regulación de lo sagrado y de sus relaciones con el mundo del trabajo y de la ley, de la racionalidad utilitaria o profana.

Por eso, cuando Bataille define el erotismo como la transgresión de la ley, no defiende con ello un retorno (imposible) a la sexualidad animal, ni una «liberación sexual» en la que todas las prohibiciones quedarían definitivamente abolidas. Transgredir una prohibición no significa aboliría. Para Bataille, la prohibición es tan necesaria como su transgresión, y la humanidad se encuentra inevitablemente desgarrada entre ambas, es decir, entre la razón y el deseo, entre el «bien»

prescrito como lo conveniente y el «mal» proscrito como lo insensato. La prohibición sería insoportable sin la transgresión que la pone en suspenso, pero la transgresión sería imposible sin la prohibición que la hace a un tiempo culpable y deseable. Por eso, la transgresión, que permite al hombre convertirse en un dios, en un animal sagrado, le obliga también a llevar sobre sí el peso de la maldición, el estigma de la culpa, precisamente por haber elegido la «parte maldita». Sin esta mezcla de gozo y de dolor, de pasión y de peligro, de inocencia y de culpa, el erotismo se convertiría en un horror (el de las novelas de Sade y el de las violaciones brutales que tanto abundan en las guerras y en las grandes ciudades modernas) o en una trivialidad (el sexo como actividad comercial, como práctica higiénica de la pareja monógama o como diversión de fin de semana).

La «economía general» no sólo permitió a Bataille dar cuenta de la religión, del erotismo y del arte, sino que le llevó a enfrentarse con la piedra de toque de todo pensamiento filosófico: la moral. Como ya había mostrado Nietzsche, moral y economía se remiten mutuamente. Con el concepto de «soberanía», Bataille entra de lleno en el campo de la reflexión moral y política. Este concepto es decisivo en los tres libros de la *Suma ateológica,* y más tarde dará título al tercer volumen de *La parte maldita.* Con él, Bataille pretende explicar dos realidades diferentes, aunque relacionadas entre sí: por un lado, la «soberanía tradicional», la soberanía política y religiosa de reyes y sacerdotes; por otro lado, la «soberanía auténtica», la soberanía moral del «sujeto» humano en cuanto tal. Ambas realidades son contradictorias entre sí y en sí mismas, y remiten a la contradicción irresoluble de la experiencia humana.

El término mismo de «sujeto» nombra ya esta contradicción: por un lado, se trata del ser humano en cuanto ser que afirma la razón o la conciencia frente a la inmediatez animal, es decir, en cuanto ser separado o «individuo» que teme su propia muerte y se defiende de ella mediante la subordinación del deseo presente al bien futuro, sometiéndose o «sujetándose» al trabajo y a la ley; por otro lado, se trata del ser humano que «supera» ese orden del trabajo y de la ley, es decir, que niega en sí mismo la individualidad temerosa y servil, para afirmar en su lugar una «subjetividad» valerosa y «soberana», que no teme a la muerte y que hace del presente un fin en sí, aun a riesgo de morir. «Soberanía» quiere decir «superioridad», «supremacía». El ser «sobe-

rano» es el sujeto que se niega a ser siervo y se afirma como señor. Para Bataille, la subjetividad humana alcanza su cumbre en esta afirmación de su soberanía. Pero la cumbre es también el lugar de la ruina, de la perdición. Porque para acceder a ella es preciso poner en cuestión la propia vida, la propia razón, la propia individualidad separada y segura de sí, en una palabra, la idea misma de «propiedad». Para acceder a la soberanía, hay que entregarse sin reserva y sin demora al incierto movimiento del amor, de la comunicación (festiva, erótica, estética) con el resto de los seres. En pocas palabras, hay que perderse a sí mismo. La soberanía no debe ser confundida con la posesión de un poder y un saber supremos, pues exige precisamente la pérdida, la donación, el sacrificio, la puesta en juego de todo saber y de todo poder, hasta el extremo del no-saber y de la impotencia.

3. La historia como tragedia

Hasta ahora, hemos hablado del conflicto entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, entre lo profano y lo sagrado, entre la ley y la transgresión, entre el trabajo y el juego, entre la servidumbre y la soberanía. Para Bataille, este conflicto es una constante de la experiencia humana y no cambia con la historia, aunque cambien notablemente sus manifestaciones. Por tanto, la diferencia entre las sociedades ha de ser explicada según el tipo de relación que se establezca entre ambos órdenes de la experiencia, puesto que la tensión y la mediación entre ambos ha ido adquiriendo en el curso del tiempo las más diversas formas. He aquí la clave a partir de la cual Bataille interpreta la historia de las sociedades humanas, y en particular la historia de Occidente.

En efecto, Bataille pretende dar cuenta no sólo de las constantes antropológicas, sino también de las transformaciones históricas de la experiencia humana. Por eso, en sus libros suele ofrecer tanto una reflexión teórica como una interpretación histórica (de la economía, de la religión, del erotismo, de la política, del arte), e incluso suele diferenciarlas en la estructura formal del texto (como sucede en *La soberanía). Y* en sus interpretaciones históricas siempre procura poner en relación al primer hombre con el último hombre, al enigmático ser de las primeras sociedades humanas con el no menos enigmático ser que

somos nosotros mismos, extraviados en la moderna sociedad planetaria.[12]

Hemos visto que Bataille considera la humanidad no como algo acabado, no como una «naturaleza humana», sino más bien como un proceso, como un movimiento dialéctico en el que cada momento supone una negación y una superación del anterior. Así, el trabajo permite al hombre afirmarse mediante la negación y la superación de la animalidad; pero el trabajo, a su vez, hace que el propio hombre se convierta en esclavo de sí mismo, por lo que habrá de dar un nuevo paso, negando el orden de la humanidad profana y reafirmando el orden de la animalidad sagrada; esta nueva negación hará posible, a su vez, en un determinado momento de la historia, la aparición de la división social entre los siervos y los señores, por lo que la humanidad habrá de dar un tercer paso, que hará surgir la modernidad, al negar la soberanía exclusiva de los señores y afirmar la soberanía universal de los esclavos.

En esta concepción dialéctica de la humanidad, y especialmente en esta importancia concedida al trabajo, a la muerte y a la «lucha de clases» entre los siervos y los señores, Bataille prosigue el camino abierto por Hegel y Marx. Pero Bataille incorpora a sus análisis, como ya dije, las investigaciones arqueológicas, históricas, sociológicas, antropológicas y psicoanalíticas llevadas a cabo por los autores más destacados de la primera mitad del siglo (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Metraux, Caillois, Weber, Freud, Rank, Cassirer, Malinowski, Dumézil, Lévi-Strauss, Morin, etc.). Y, sobre todo, incorpora a su pensamiento la filosofía de Nietzsche, acentuando lo que en ella hay de trágico y dejando a un lado lo que tiene de profético.

En efecto, la dialéctica histórica entre las dos caras de lo humano, entre lo profano y lo sagrado, entre la servidumbre y la soberanía, entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, es la que va engendrando las diversas formas históricas de organización social, con sus correspondientes mutaciones en los campos de la economía, la religión, la política, el erotismo, el arte y la literatura. Pero tales mutaciones no pueden ser interpretadas como un movimiento teleológico o progresivo de superación del pasado por el presente, pues no

---

12. Esta conexión entre «el comienzo» y «el fin» de la historia humana es especialmente acusada en el último libro que Bataille publicó: *Las lágrimas de Eros*.

conducen a una reconciliación final de los contrarios. Para Bataille, no cabe tal reconciliación: el conflicto entre la humanidad profana y la humanidad sagrada es irresoluble, y el escenario de la historia ha de ser contemplado como una interminable tragedia. Una opinión que, por cierto, ya Schopenhauer había contrapuesto a la escatología hegeliana.

La filosofía de la historia elaborada por Bataille distingue tres grandes momentos, tres grandes tipos de sociedades: las «sociedades de consumición», en las que predomina el gasto improductivo (el conjunto de las sociedades primitivas); las «sociedades de empresa», en donde el excedente es absorbido por la «empresa militar», por la «empresa religiosa» o por ambas a un tiempo (es el momento de los imperios teocráticos, de las religiones dualistas y de las sociedades estamentales); por último, la sociedad moderna, burguesa o capitalista, en donde la Reforma religiosa (según la conocida tesis de Max Weber) cuestiona el gasto improductivo de la antigua aristocracia guerrera y sacerdotal, fomentando en su lugar la inversión productiva del excedente en la «empresa industrial» y la acumulación incesante de capital.[13]

En cada uno de estos tres tipos de sociedad, el conflicto entre la subjetividad servil y la subjetividad soberana adquiere una forma diferente. Así, las primeras sociedades humanas trataron de resolver este conflicto entre servidumbre y soberanía estableciendo entre ambas una mediación rítmica, una relación de alternancia cíclica o temporal. Se trata de la alternancia entre el tiempo profano (del trabajo y de la ley) y el tiempo sagrado (de la fiesta y de la transgresión). Esto permite asegurar la perduración de la vida (del individuo y del grupo), pero al mismo tiempo permite asignarle un fin diferente al de la mera perduración: el que tiene lugar en la fiesta, en el sacrificio, en el juego, en el arte, en el amor. Además, esto permite que todo hombre sea a un tiempo sujeto sometido y sujeto soberano, siervo y señor de sí mismo; en otras palabras, permite hacer compatible la soberanía del sujeto con la igualdad económica y jurídica de todos los sujetos. En efecto, las sociedades primitivas han establecido un reparto tal entre la humanidad profana o servil y la humanidad sagrada o soberana que les

[13] Para esta diferenciación histórica tripartita, véase el primer volumen de *La parte maldita.* Un esquema similar se encuentra también en *Teoría de la religión.*

lleva a una ordenación cíclica del tiempo y a una ordenación igualitaria del espacio. Bataille insiste en el carácter igualitario de las primeras sociedades humanas y en la ausencia de guerras organizadas entre unas sociedades y otras.

Pero en un determinado momento comienza a surgir la división o jerarquización social, sea mediante una competencia interna por la acumulación de prestigio, de riquezas y de poder (como en el caso ya citado del *potlatch*), sea mediante la conquista guerrera de otros pueblos (a los que, en lugar de matarlos o sacrificarlos ritualmente, se convierte en esclavos a cambio de perdonarles la vida), sea mediante la creación de una cofradía religiosa o sacerdotal (sostenida económicamente por un pueblo que reconoce su carácter sagrado y su autoridad política), sea mediante la combinación de estos tres procedimientos (acumulación económica, conquista militar, santidad religiosa). El excedente económico ya no es derrochado periódicamente, por el conjunto de la sociedad, en el marco de fiestas y celebraciones rituales, sino que pasa a ser apropiado y utilizado por una clase dirigente (guerrera y sacerdotal) para la creación, ampliación y consolidación de sus «empresas» (militares y religiosas). Así es como nacen los Estados teocráticos y estamentales, que han adoptado las más diversas formas. En estas sociedades jerarquizadas, divididas en clases o estamentos, la contradicción entre servidumbre y soberanía se resolverá mediante la dependencia funcional entre los esclavos y los amos: mientras que los esclavos se dedican por entero al trabajo y al cumplimiento de la ley, los amos se reservan el privilegio de las actividades guerreras y religiosas, es decir, el privilegio del ocio, del derroche, de la transgresión, de la fiesta, de lo sagrado. La soberanía ya no le será reconocida a todo sujeto, sino que será la prerrogativa de unos pocos, o de uno solo: el rey divino. Esto es lo que Bataille llama la «soberanía tradicional».

Este gran cambio está asociado a una importante mutación en las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Entre ambos órdenes se establece una nueva mediación. El mundo sagrado o divino, que en las sociedades primitivas tenía un carácter ambivalente, a un tiempo fasto y nefasto, comienza a desdoblarse y jerarquizarse en dos niveles, dando origen a las diversas formas de dualismo: lo puro y lo impuro, lo divino y lo diabólico, el bien y el mal, el espíritu y la materia se oponen ahora como dos realidades separadas, que se hacen coincidir con

la antigua separación entre lo sagrado y lo profano. Pero la antigua separación, que aseguraba la alternancia cíclica y la igualdad social, es sustituida por una gradación jerárquica, que se hace corresponder con una jerarquización social permanente y con una propuesta de purificación o santificación progresiva. La razón y la moral, que estaban ligadas al orden profano, comienzan a ser divinizadas; y la divinidad, a su vez, comienza a ser moralizada y racionalizada. Así es como surgen las grandes doctrinas teológicas y filosóficas, gobernadas por una concepción dualista del mundo y destinadas a promover la salvación de las almas. Esta mediación dualista y jerárquica entre lo sagrado y lo profano es la que proporciona su legitimidad a todas las teocracias y a todas las grandes religiones, pues establece una continuidad genealógica y una identificación simbólica entre el soberano divino y el soberano humano, entre el dios-rey y el rey-sacerdote.

Esta gran mutación afecta también al erotismo. El dualismo entre lo puro y lo impuro pretende desterrar el erotismo del mundo sagrado. El sacerdote es aquel que se abstiene de los placeres del cuerpo, y en especial de los placeres sexuales. El erotismo comienza a ser asociado con lo sagrado impuro, es decir, con lo diabólico, con lo bajo, con lo plebeyo, con las clases miserables de la sociedad. Hay algunas excepciones, como la prostitución religiosa o las fiestas de Dionisos en la antigua Grecia, pero se trataba de un erotismo en el que participaban predominantemente las clases bajas. La jerarquización social promovida por las guerras y por la explotación económica hará aparecer, junto al esclavismo, la prostitución. El sexo dejará de ser sagrado y se convertirá en un trabajo, en una mercancía. Las clases ricas se apropiarán de las mujeres como de un objeto, sea a través del matrimonio, sea a través de la prostitución. Y las mujeres entrarán en el período más negro de su historia.

También el arte y la literatura se prostituyen: los artistas y los escritores serán los grandes voceros de las clases guerreras y sacerdotales. Los soberanos militares y religiosos no podrán hacer ostentación de su grandeza más que a través de las creaciones encomendadas a sus siervos: pintores, poetas, músicos, arquitectos, escultores y orfebres. Y éstos, a su vez, no podrán entregarse al soberano juego de la creación más que sometiéndose a la autoridad de sus señores y mendigando sus favores.

El resto de los hombres no podrá participar de la soberanía más que identificándose imaginariamente con la figura del soberano regio. Pero éste, a su vez, no podrá gozar de tal privilegio más que a condición de ser reconocido, obedecido y mantenido por sus súbditos, es decir, mediante una relación de sacralización religiosa, de dominio político y de explotación económica. La soberanía, de este modo, se vuelve inauténtica, pues se alía con su contrario (el prestigio, el poder y la riqueza) para perdurar en el tiempo. En otras palabras, se vuelve servil, pues necesita precisamente del reconocimiento, el sometimiento y el mantenimiento que los siervos le ofrecen para poder sustentarse como tal. Esto es lo que, llegado el momento de la modernidad, permitirá a los siervos alzarse contra sus señores y reclamar para sí la soberanía que ellos detentaban hasta entonces de forma espuria. He aquí la dialéctica del amo y del esclavo, analizada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu,* reelaborada por Marx con su teoría de la «lucha de clases» y retomada por Bataille en *La soberanía.*

4. LA MODERNIDAD, NIETZSCHE Y EL COMUNISMO

Para Bataille, la sociedad moderna es el resultado de un triple proceso histórico. El primero de estos procesos es el surgimiento del capitalismo, un sistema económico en donde el excedente ya no es derrochado periódicamente en gastos suntuarios, sino reinvertido con vistas a la expansión y al crecimiento ilimitados del propio sistema. La burguesía se diferencia de la antigua aristocracia guerrera y sacerdotal precisamente por el rechazo de los gastos suntuarios (que seguirá practicando, aunque de forma privada y vergonzante) y por la defensa de una racionalidad económica regida exclusivamente por la lógica del cálculo, de la utilidad, de la ganancia. Con ello, se opone a toda forma de ociosidad y de derroche (propias no sólo de la aristocracia terrateniente sino también de la plebe desposeída), y exalta las virtudes del trabajo y del ahorro. Se opone igualmente a toda división social basada en el estatus, en el nacimiento, en la sangre, pero cree naturales e inevitables las diferencias que resultan de la libre competencia económica entre los individuos.

El segundo proceso de modernización tiene lugar con las grandes revoluciones políticas. La puesta en cuestión de la división estamental

exige la destrucción del Estado teocrático, la decapitación del rey divino, la abolición de la «soberanía tradicional», fuente última de la ordenación jerárquica de la sociedad, y su sustitución por un Estado democrático, fundado sobre el principio de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, más aún, sobre el principio de la igualdad moral de todos los seres humanos. La soberanía ya no es el privilegio de un solo hombre o de un reducido grupo de hombres. Todos los seres humanos son igualmente soberanos. La burguesía no sólo impone la racionalidad económica de la empresa capitalista, sino también esta otra racionalidad política del Estado democrático. Ambas remiten, en realidad, a una misma matriz lógica, a un mismo modelo de relación social: el del contrato jurídico libremente establecido entre dos o más individuos autónomos, perfectamente identificados y numerados (sea el contrato económico entre empresario y trabajador que funda la empresa capitalista, sea el contrato político entre los ciudadanos que funda el Estado nacional).

Pero estos individuos libres o autónomos, dice Bataille, no son sujetos soberanos, puesto que su único acto libre consiste precisamente en renunciar a la libertad y en aceptar su sometimiento (sea a la autoridad del patrón, sea a la autoridad del gobernante). Estos individuos no son soberanos sino siervos, y la razón que les lleva a someterse a ese doble contrato no es otra que el miedo a la muerte (sea la muerte por hambre o la muerte violenta a manos de otro). La razón del sujeto libre o autónomo no es sino el cálculo egoísta y temeroso por el que éste establece con otros sujetos semejantes a él relaciones contractuales destinadas a asegurar el propio interés, que no es la satis- facción del deseo inmediato ni la comunicación amorosa con los otros, sino la obtención para sí mismo de un bien futuro: la perduración o autoconservación de la propia vida. Éste es el sujeto del que hablan los filósofos y economistas modernos, desde Hobbes hasta Kant y desde Adam Smith hasta David Ricardo.

Además, la igualdad democrática establecida por los Estados modernos no suprime la jerarquía entre los hombres, sino que va asociada a una doble división social, origen de los mayores conflictos modernos: por un lado, la división económica entre las clases; por otro lado, la división política entre las naciones, que comienzan a relacionarse entre sí como si fuesen individuos colectivos, defensores de la llamada «soberanía nacional» y enfrentados unos a otros en

guerras y en rivalidades económicas, o bien aliados mediante contratos diplomáticos y comerciales.

Por último, el tercer proceso histórico de modernización es el que concierne a la religión. Desde la Reforma protestante, se inicia un proceso de secularización que Bataille, siguiendo a Max Weber y a R.-H. Tawney, interpreta como una separación radical entre el orden profano de la racionalidad económica y política y el orden sagrado de la religión. La negación que Lutero y Calvino llevaron a cabo del valor religioso de las «obras» hasta entonces consideradas sagradas no sólo provocó el «desencantamiento» del mundo, la desacralización de los objetos, de las personas y de las acciones externas, sino que abrió el camino a la santificación del trabajo, de la «profesión», de la acción profana. Se disuelven así las mediaciones que el cristianismo medieval había establecido entre la religión y la economía (el gasto ostentatorio en donaciones y demás «obras» piadosas), pero también entre la religión y la política (el carácter sagrado de los soberanos reales y eclesiásticos), e incluso entre la religión y la ciencia (pues el mundo físico deja de ser concebido como la obra sagrada de un Dios providente). La lógica económica, política y científica del mundo profano se autonomiza por completo del ámbito sagrado. Entre lo profano y lo sagrado se abre un abismo insalvable.

La religión se retira del ámbito exterior, público y visible, y se recluye en la interioridad subjetiva e invisible, pero no por ello desaparece. Los gobernantes democráticos, aunque pueden gozar de una gran popularidad, ya no tienen el aura sagrada e intangible de los antiguos reyes divinos (un aura que pretenderán recobrar los líderes fascistas y comunistas). Los objetos pierden igualmente esa condición sagrada y su valor es exclusivamente el valor que les concede el mercado. Los templos comienzan a vaciarse y los sacerdotes no pasan de ser ciudadanos particulares. El mundo físico y la propia conducta humana son sometidos a la lógica instrumental del conocimiento científico. Pero la moral burguesa sigue estando regida, de forma vergonzante, por los principios de la religión cristiana. El cristianismo puritano sigue vigente tras la ascética propia de la racionalidad moderna.

En estas condiciones, la experiencia de lo sagrado se desplaza de la religión al arte. Pero a un arte que ya no sirve a los soberanos regios y eclesiásticos, sino que pretende afirmarse a sí mismo, especialmente a

partir del romanticismo, como un valor absoluto. Sólo la creación artística y literaria trasciende el orden de la racionalidad económica, política y científica. Los museos, los teatros, las bibliotecas y las salas de conciertos se convierten en los templos de la modernidad. Los artistas y escritores modernos heredan esa soberanía que era el privilegio de los antiguos reyes y sacerdotes. Pero se trata de una soberanía que los aparta de la búsqueda del rango y de la riqueza. Si pretenden hacerse valer por medio de sus creaciones, si pretenden obtener por medio de ellas un prestigio social y una ganancia económica, están sometiéndolas nuevamente al principio de la utilidad y están convirtiéndose a sí mismos, una vez más, en siervos. Y ésa es precisamente la situación contradictoria del arte profano en las sociedades modernas: ya no sirve a los antiguos reyes y sacerdotes, pero sirve a un Estado y a un mercado secularizados.

Bataille considera que este triple proceso de modernización (el capitalismo, la democracia, la secularización) es el destino histórico de las sociedades modernas, y que debe ser llevado hasta el final. Pero cree que la burguesía capitalista ha sido incapaz de hacerlo, dadas las inconsecuencias que la caracterizan en cada uno de los tres procesos mencionados. Para Bataille, las dos propuestas de modernización más radicales son la de Nietzsche y la de Marx, es decir, la del artista soberano y la de la sociedad comunista. Ambos coinciden en lo esencial: la modernidad consiste en devolverle al hombre la soberanía que el orden teocrático le había arrebatado. Ambos creen que el hombre debe afirmarse a sí mismo contra todo aquel que pretenda someterlo. Ambos creen que Dios es el garante último de todo dominio, y que la libertad del hombre exige la muerte de Dios.

Pero el hombre no puede afirmar su humanidad sin verse abocado a una contradicción. Porque su humanidad es a un tiempo la del trabajo y la del juego, la de la servidumbre y la de la soberanía. Y aquí es donde se encuentra precisamente la diferencia entre el humanismo de Nietzsche y el de Marx. Para Marx, la sociedad moderna debe llevar hasta el final el proceso de racionalización económica y política del orden social, lo cual exige la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y la desaparición de las fronteras políticas entre las naciones, pues éstas son para él las dos grandes formas de división social entre los hombres, que obstaculizan el pleno desarrollo de su humanidad. Una vez superadas tales divisiones, el «gobierno de

los hombres» será sustituido por la «administración de las cosas». Pero dentro de esa sociedad completamente igualitaria y racionalmente administrada no queda lugar alguno para la irracionalidad del juego, de la fiesta, del erotismo, del arte, en fin, de lo sagrado. En la sociedad comunista ya no habrá señores y siervos, pero todos los hombres serán igualmente siervos de una legalidad que se habrá vuelto inviolable, de una racionalidad que regulará exhaustivamente los más diversos ámbitos de la experiencia.

Por el contrario, Nietzsche cree que el hombre debe liberarse de la servidumbre del trabajo, de la ley, de la razón calculadora, es decir, del temor a la muerte, para afirmar valerosamente la vida como un incesante juego, como una creación artística siempre renovada, como una fiesta sagrada, a un tiempo gozosa y dolorosa, fascinante y terrible. Nietzsche cree que al hombre le es efectivamente posible dejar de ser un «hombre pequeño», trascender su propia humanidad servil y acceder a una humanidad plenamente soberana. Pero no cree que tal soberanía pueda ser alcanzada por todos los hombres, no cree que deba ser propuesta como un ideal universal, como una posibilidad abierta a cualquiera, sino que inevitablemente habrá de ser el distintivo de una minoría, de una nueva aristocracia, la de los «espíritus libres», la de los verdaderos artistas (creadores de sí mismos), la de los «superhombres».

Pero conviene deshacer un posible equívoco. Para Bataille, no es que Marx defienda el punto de vista de la sociedad (o el de una moral altruista) y Nietzsche el punto de vista del individuo (o el de una moral egoísta), sino que Marx piensa en un tipo de hombre (el trabajador, el sujeto de necesidades o intereses) y en un tipo de relación social (una asociación económica y política de carácter contractual, libremente establecida), mientras que Nietzsche piensa en otro tipo de hombre (el artista, el sujeto de afectos o deseos) y en otro tipo de relación social (una comunidad moral basada exclusivamente en afinidades electivas y afectivas). Pero tanto Marx como Nietzsche son contrarios a las dos grandes patologías de la sociedad moderna: el individualismo posesivo y el nacionalismo militarista.

La gran propuesta teórica de Bataille y el hilo conductor de todo su pensamiento consiste en mostrar que la humanidad no puede afirmarse a sí misma como tal sin recorrer a un tiempo los dos caminos abiertos por Nietzsche y por Marx. Pero para ello es necesario

revisar tanto el pensamiento de Marx como el de Nietzsche. Y a esta doble revisión se dedicó Bataille desde sus artículos de los años treinta hasta sus libros de los años cuarenta y cincuenta, y muy especialmente en *La soberanía.*

Durante los años treinta, Bataille profesó un comunismo revolucionario, aunque abiertamente disidente con respecto al comunismo soviético. En aquellos años de auge del fascismo y del estalinismo, creía posible realizar una revolución que fuera a un tiempo antiburguesa y antitotalitaria. En cambio, tras la derrota del fascismo y el comienzo de la «guerra fría» entre EE.UU. y la U.R.S.S., Bataille rechaza la idea de una «revolución mundial», porque cree que sólo podría darse asociada a una tercera y devastadora guerra entre las grandes potencias nucleares, y porque no cree que el estalinismo sea un modelo universalizable.

En el análisis de ese modelo, Bataille señala una doble paradoja. En primer lugar, los bolcheviques rusos abolieron la soberanía tradicional de los zares para devolvérsela a los súbditos sojuzgados por ellos, como ya habían hecho más de un siglo antes los republicanos franceses, al decapitar a su rey, pero los bolcheviques pretendían ir más lejos que éstos, pretendían abolir también la división entre las clases sociales y entre las naciones; sin embargo, sometieron a todos sus compatriotas a una condición servil (tanto en el orden económico, en cuanto trabajadores, como en el orden político, en cuanto ciudadanos), fomentaron el nacionalismo militarista mediante la doctrina estalinista del «socialismo en un solo país» y acabaron creando un caudillaje despótico que, a semejanza del caudillaje fascista, pretendía reunir en sí los componentes militares y religiosos de las antiguas teocracias.

Pero esta primera paradoja no lleva a Bataille a repudiar el comunismo y a ensalzar el capitalismo. Ni siquiera cree que baste una mera condena moral del estalinismo (éste es el motivo de su polémica con Camus). Considera que esa condena, realizada por muchos disidentes comunistas, corre el riesgo de confundirse con el discurso autocomplaciente del liberalismo burgués. Y él se niega a aceptar la alternativa entre el liberalismo y el estalinismo, tal y como se planteaba en aquellos primeros años de la «guerra fría». Al contrario, cree que la política de los países capitalistas (con EE.UU. a la cabeza) y la de los países comunistas (con la U.R.S.S. a la cabeza) son mutuamente de-

pendientes y no son explicables más que a partir de esa interdependencia. Así, considera que fue la presión de Occidente la que obligó a los bolcheviques rusos a desarrollar el «socialismo en un solo país», a emprender una industrialización muy costosa para los trabajadores (centrada en la producción de bienes de equipo y no de bienes de consumo) y a internarse por el camino del despotismo y del militarismo. Pero, de rebote, cree que el acelerado desarrollo económico y militar de la U.R.S.S. fue el que obligó a EE.UU. a poner en marcha el «plan Marshall» para ayudar a la recuperación de Europa y evitar así que ésta sufriera la atracción del comunismo.

Bataille supo ver con claridad que ante la amenaza soviética no se podía responder exclusivamente con una condena moral y con una política militar disuasoria, sino que era preciso promover un acercamiento entre ambos mundos y una profunda reforma de la propia sociedad capitalista. Para Bataille, en efecto, el verdadero problema de la humanidad contemporánea no consiste en elegir entre dos modelos de sociedad alternativos (pues él estaba convencido, ya en 1953, de que tarde o temprano, si se quería evitar una guerra nuclear devastadora, ambos tipos de sociedad tendrían que llegar a aproximarse entre sí), sino en afrontar un conflicto mucho más esencial e irresoluble: el que se da entre la humanidad profana o servil y la humanidad sagrada o soberana, entre la racionalidad ética (que para él estaba representada por un comunismo democrático de dimensiones planetarias) y la irracionalidad estética (que es la que se manifiesta en el juego, en el arte, en la literatura, en la fiesta, en el amor, en el duelo, en toda forma de comunicación afectiva entre los seres).

Esto nos lleva a una segunda y más profunda paradoja, que afecta no a la patología estalinista del comunismo sino al proyecto comunista en cuanto tal. En realidad, afecta a todo humanismo, a toda pretensión de determinar de forma universal y definitiva los límites de lo humano. Por un lado, el comunismo pretende afirmar radicalmente la igualdad de todos los hombres, pretende universalizar la dignidad humana, estableciendo su esencial «equivalencia» frente a toda «distinción», frente a toda forma de «explotación del hombre por el hombre».[14] Pero para ello no puede dejar de establecer una «distin-

---

14. En este sentido, la Declaración Universal de los Derechos Humanos es esencialmente comunista, aunque el texto aprobado por la O.N.U. en 1948 contara

ción» entre lo humano y lo inhumano (o lo animal), entre lo prescrito y lo prohibido, que es precisamente la base de toda jerarquía social, de toda diferenciación entre los hombres, de modo que la humanidad vuelve a ser una cuestión de grado, de rango, de más o menos. Así, puesto que lo que se prohíbe es la explotación, quienes sean tachados de explotadores perderán por ello mismo la dignidad humana, serán rebajados a la condición de anímales y podrán ser tratados como tales: podrá serles legítimamente negada la vida, o al menos la dignidad de una vida plenamente humana. Con ello, dice Bataille, se pretende ignorar la irresoluble paradoja: quienes explotan a otros hombres son también hombres. Se pretende ignorar que la búsqueda del rango es tan humana como su opuesto: la búsqueda del amor.

Al señalar esta paradoja inherente al comunismo, Bataille no pretende oponerse a él, puesto que se trata de una paradoja consustancial a toda definición de lo humano. Toda definición de la identidad de lo humano se establece mediante una diferencia con respecto a lo no humano, y esta diferencia es la que hace posible la jerarquía entre un mayor o menor grado de humanidad, y por tanto la «distinción» o división social entre unos seres humanos y otros. No hay modo de escapar a esta paradoja. Sólo nos cabe reconocerla como tal, es decir, reconocer que la humanidad no es algo dado de una vez por todas, algo claramente sabido por la razón y establecido por la ley, sino algo que se instituye y se transgrede incesantemente, inevitablemente.

Esto nos lleva de nuevo a Nietzsche, a la concepción que Nietzsche tiene del hombre como un ser que se hace y se deshace a través de la historia, como un artista de sí mismo, como un creador que libremente da forma a su propia vida. Bataille no se considera un «comentador» de Nietzsche, sino un «igual» a él, pero al mismo tiempo cree necesario cuestionar su pensamiento en un punto decisivo. Nietzsche proclamó la «muerte de Dios» y reivindicó para el hombre una subjetividad soberana, pero esa subjetividad la consideró como el privilegio de unos pocos seres elegidos, y a menudo la confundió con el rango social propio de los soberanos tradicionales (es decir, de los líderes militares y religiosos).[15] Ahora bien, una vez que

con la abstención de los países comunistas, por incluir el derecho a la propiedad privada de los medios de producción.

15. «Nietzsche (...) no tuvo una conciencia decididamente clara de la oposición, completamente tajante, que debía separar la soberanía tradicional y la de los "espíritus

esa soberanía tradicional ha sido abolida por las instituciones económicas y políticas de la modernidad, no puede seguir subsistiendo más que de forma imaginaria, por ejemplo a través de esa ficción literaria que es la figura de Zaratustra, y que Bataille califica como un «error impotente».

Para Bataille, el error más grave de Nietzsche está en haber confundido a menudo la soberanía con el poder, y en haber entendido a menudo este poder, esta «voluntad de poder», como una búsqueda de la autoconservación de la propia vida mediante la previsión del futuro y el dominio sobre los otros.[16] La soberanía, tal y como la entiende Bataille, tal y como a menudo la entiende el propio Nietzsche, es más bien lo contrario: la indiferencia con respecto al futuro y la renuncia a todo dominio, la afirmación del presente inmediato y la comunicación afectiva con los otros, es decir, la apertura al juego incierto del azar y del amor, hasta el extremo del extravío y de la impotencia, de la donación incondicional y de la pérdida de sí.

La «soberanía auténtica» no puede ser confundida con su contrario, que es el rango, la jerarquía social; ni puede ser considerada, por tanto, como el privilegio de unos pocos elegidos. Esta confusión o mezcla de contrarios era precisamente lo que caracterizaba a la «soberanía tradicional». Pero la modernidad, y especialmente la modernidad consumada, que para Bataille estaría representada por el comunismo, al abolir toda jerarquía social, crearía las condiciones para que se manifestase la auténtica soberanía, como una posibilidad de existencia abierta a todo ser humano.

Bataille se vio obligado a hacer esta revisión del pensamiento de Nietzsche ya desde los años treinta, precisamente por el uso que los nazis habían hecho de conceptos como los de «superhombre» y «voluntad de poder».[17] En aquellos años, Bataille se esforzó en mostrar la

---

libres" de los que él hablaba», *La Souveraineté,* en *Œuvres completes,* vol. VIII, ob. cit., pág. 430, nota.

16. «Si me expresara con una cierta amplitud sobre la voluntad de poder, mi pensamiento sólo se mostraría cómo continuación del de Nietzsche mediante un rodeo. En mi opinión, el fallo de Nietzsche es incluso, esencialmente, no haber sabido ver la oposición entre la soberanía y d poder», *La Souveraineté,* en *Œuvres complètes,* vol. VIII, ob. cit., pág. 401, nota.

17. Véanse los textos publicados en 1937, en los números 2 y 3-4 de la revista *Acéphale:* «Nietzsche y los fascistas», «Heráclito», «Proposiciones», la reseña del libro de K. Jaspers sobre Nietzsche y «Crónica nietzscheana», traducidos al castellano en

incompatibilidad entre Nietzsche y el nacionalismo militarista, pues la «muerte de Dios» significaba la muerte de toda idea de «soberanía nacional», la muerte de toda comunidad política, cerrada sobre sí misma, y la apertura a una comunidad moral, «acéfala» e infinita. Esta revisión del pensamiento de Nietzsche la prosiguió Bataille en sus tres libros de la *Suma ateológica,* y especialmente en *Sobre Nietzsche,* no por casualidad subtitulado *Voluntad de suerte,* pues la aceptación trágica del azar, de lo indomeñable, de la inmanencia a la que todos pertenecemos, es para Bataille lo propio de la soberanía, radicalmente opuesta a la seguridad y a la trascendencia que pretende para sí el poderoso.[18] Por eso, mientras que Nietzsche habla del «superhombre» y del «hombre pequeño», de la «moral de los señores» y la «moral de los siervos», como si respondiesen a dos tipos diferentes de hombre, Bataille prefiere hablar de la «moral de la cumbre» y la «moral del ocaso», considerándolas como las dos dimensiones contrapuestas e inseparables de toda existencia humana.[19] Y esta doble relación dialéctica de contraposición y de mutua remisión entre «cumbre» y «ocaso», entre soberanía y poder, es precisamente el hilo conductor que recorre el texto de *La soberanía.* Si el poder es la adquisición, la ganancia, la acumulación de las propias fuerzas en la contienda económica y política con el resto de los seres, la soberanía es la donación,

---

Obras escogidas, Barrai, Barcelona, 1974, trad. de J. Jordá, págs. 125-147, 148, 149- 156, 157-160 y 161-176, respectivamente.

18. «En el momento en que escribo, trascender a la masa es escupir al aire: el escupitajo vuelve a caer... La trascendencia (la existencia noble, el desprecio moral, el aire sublime) ha caído en la comedia. Trascendemos aún la existencia debilitada: pero a condición de perdernos en la inmanencia, de luchar igualmente por todos los otros. Yo detestaría el movimiento de la trascendencia en mí (las decisiones tajantes) si no captase inmediatamente su anulación en alguna inmanencia. Considero esencial estar siempre *a la altura del hombre,* no trascender más que un desecho, compuesto con afeites trascendentes. Si yo mismo no estuviese al nivel de un obrero, sentiría mi trascendencia por encima de él como un escupitajo pendiente sobre mi nariz. Esto lo experimento en el café, en los lugares públicos... Juzgo físicamente a seres con los que me junto, que no pueden estar por debajo, ni por encima. Difiero profundamente de un obrero, pero el sentimiento de *inmanencia* que tengo al hablarle, si la simpatía nos une, es el signo que indica mi lugar en el mundo: el de una ola entre las aguas. Mientras que los burgueses que trepan *secretamente* unos sobre otros me parecen condenados a la exterioridad vacía», en *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* ob. cit., pág. 193.

19. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* ob. cit., segunda parte: «La cumbre y el ocaso», págs. 45-70.

la pérdida, la destrucción de las propias fuerzas en la comunicación afectiva (festiva, erótica o estética) con ellos. Si el poder es algo, «la soberanía no es NADA». Si el poderoso es alguien, el soberano no es NADIE.

Bataille comparte con Nietzsche la necesidad de reivindicar la dimensión estética o lúdica de la existencia humana, la consideración del hombre como un jubiloso creador de sí mismo. Bataille cree que el arte y la literatura son, en la sociedad moderna, los medios a través de los cuales la subjetividad sagrada o soberana puede manifestarse, comunicarse, haciendo posible una forma de comunidad que no es la del contrato sino la del amor, que no está basada en el interés propio sino en el deseo del otro. Para Bataille, soberanía y comunicación amorosa son una misma cosa, puesto que ambas significan que el ser se pone a sí mismo en juego y se abre incondicionalmente a los otros. El «hombre del arte soberano» es ese ser que se pone a sí mismo en juego en la operación soberana de la comunicación, pero precisamente por ello no puede aspirar a poseer un rango, un prestigio, una posición social elevada en el orden económico y político. La soberanía auténtica ha de ser compatible con la «equivalencia» económica y política de todos los seres humanos. Precisamente porque es irreductible a todo cálculo de intereses, el arte soberano no puede ser utilizado como una vía de ascenso o de promoción en la escala social. Por el contrario, si el «hombre del arte soberano» es capaz de *comunicar* con cualquier otro ser humano, lo es precisamente porque tiene el valor de desnudarse ante él, amorosamente, hasta el extremo de la risa y de las lágrimas, del fulgor y de las cenizas, de la inmolación y de la impotencia. Por eso, Bataille acaba el texto inacabado de *La soberanía* anunciando que va a hablar de Kafka y recordando lo principal: «La soberanía no es NADA».

Bataille dedicó a Kafka uno de los artículos publicados en la revista *Critique* y reunidos luego en *La literatura y el mal.*[20] En ese artículo alude a una encuesta que había hecho el semanario comunista *Action,* poco después de la guerra, en la que se formulaba la pregunta: «¿Hay que quemar a Kafka?». No es extraña esa pregunta, ni es extraño que la hagan los comunistas, dice Bataille. Los libros de Kafka son «libros para el fuego». Si el comunismo es la acción por excelencia, la acción

20. *La literatura y el mal,* Taurus, Madrid, 1977, trad. de L. Ortiz, págs. 111-124.

que se orienta al futuro y que pretende cambiar el mundo, sometiéndolo a la razón y a la ley, la literatura de Kafka es el testimonio de la inacción, de la impotencia, de la renuncia a tener razón y a tener derecho, de la infancia que se sabe culpable y que no obstante se niega a crecer, de la escritura como juego inútil que se sabe a un tiempo soberano e injustificable. La literatura de Kafka es una muestra de lo ruinoso que puede ser para un hombre el ejercicio del arte soberano. El propio Kafka fue muy consciente de ello. Por eso, se entregó a la escritura con una exigencia extrema, sacrificando a ella los valores de una vida adulta y razonable, pero no reclamó para sí ningún reconocimiento, ningún mérito, ninguna gloria. Al contrario, antes de morir, pidió a un amigo que destruyese todos sus escritos. Kafka sabía que «la soberanía no es NADA».

Precisamente por eso, Bataille no propone que quememos a los comunistas y que erijamos un pedestal a Kafka. En este final de siglo, cuando la sociedad moderna ya no sabe adónde va, cuando el comunismo ha sido enterrado como idéntico al despotismo y el arte ha sido ensalzado como objeto de consumo ostentatorio, Bataille nos obliga a plantearnos una nueva pregunta: ¿es posible *comunicar* con Kafka, como Kafka, y al mismo tiempo *actuar* para cambiar el mundo, sometiéndolo a la razón y a la ley, conforme al proyecto comunista? Más aún, ¿es posible hacer lo uno sin hacer simultáneamente lo otro? Para Bataille, la modernidad consumada (a la que debería aspirar la humanidad presente) requiere a un tiempo del comunismo y de Kafka, es decir, requiere de la tensión irrenunciable, conscientemente mantenida, entre el orden de la racionalidad profana y el orden de la irracionalidad sagrada, entre la ética y la estética, entre el trabajo y el juego, entre la ley y la transgresión, entre la asociación contractual y la comunicación afectiva, entre la humanidad servil y la humanidad soberana.

5. ELOGIO DE LA DOBLE MORAL

La experiencia humana es irresolublemente contradictoria. La vida es experimentada a un tiempo como supervivencia y como convivencia. Por eso, todo ser humano está destinado a llevar una doble vida y a practicar una doble moral: por un lado, la moral del trabajo y

de la ley, la «moral del ocaso», propia del sujeto servil, temeroso de la muerte, que subordina la inmediatez del presente a la mediación del futuro, el ardor del deseo a la frialdad del interés, el derroche generoso al cálculo egoísta y la comunicación a la autoconservación; por otro lado, la moral de la fiesta y de la transgresión, la «moral de la cumbre», propia del sujeto soberano, enamorado hasta la muerte, que afirma el presente frente al futuro, el deseo frente al interés, el derroche frente al cálculo y la comunicación frente a la autoconservación.

Pero esta contradicción no debe ser confundida con la vieja oposición entre egoísmo y altruismo. Pues la prohibición de la inmediatez del deseo (impuesta por la moral del trabajo y de la ley) se cumple en interés del propio individuo, para asegurar la integridad y perduración de su propia vida. Y la transgresión de esa prohibición es la que pone al individuo en comunicación con los otros, hasta el punto de poner en cuestión la propia individualidad. De hecho, la transgresión por excelencia es colectiva: es la fiesta, en la que los seres separados saltan por encima de la desconfianza que les separa y del miedo que les atenaza, y se mezclan unos con otros en una relación que tiene su fin en sí misma.

La contradicción de la que habla Bataille no es, pues, la dualidad entre egoísmo y altruismo, sino más bien entre dos formas de relación social, una profana y otra sagrada, una servil y otra soberana. Por un lado, el sujeto servil, temeroso de la muerte, es el que entabla con los otros relaciones contractuales, racionales, basadas en la mutua desconfianza, en la previsión del futuro, en la amenaza de la muerte o del castigo y en el cálculo egoísta del propio interés; toda relación económica y política, como la que se establece en la empresa capitalista y en el Estado moderno, es de este tipo; en ella, la comunicación entre individuos separados está destinada a preservar esa separación, a asegurar la supervivencia e incluso la supremacía de cada individuo (de cada grupo, de cada clase social, de cada nación) frente a los otros. Por otro lado, el sujeto soberano, enamorado hasta la muerte, es el que entabla con los otros relaciones cordiales, sentimentales, basadas en el mutuo afecto, en la indiferencia con respecto al futuro, en la afirmación inmediata del mutuo deseo y en la entrega generosa de lo que uno tiene y es; toda forma de comunicación erótica o amistosa es

de este tipo, tanto la que se da de forma directa como la que se da de forma indirecta, a través del arte y la literatura.

Pero conviene insistir en algo decisivo: para Bataille, ambas formas de vida son igualmente imprescindibles. Bataille rechaza la santificación del orden profano, del racionalismo económico y político, de la ley contractual, como el fin o el bien al que ha de subordinarse toda acción humana para ser propiamente humana. Frente al monoteísmo del bien y de la razón, reivindica todo cuanto ha sido confinado como la «parte maldita» de la experiencia humana. Bataille trata de mostrar la necesidad del mal, más aún, «la santidad del mal». Pero no propone una inversión de la jerarquía. No se trata de hacer del mal un nuevo bien a alcanzar, un nuevo fin a perseguir de forma metódica. Se trata de mostrar el conflicto trágico al que está destinado todo ser mortal, el irreparable desgarramiento entre el bien y el mal, entre la ley y la transgresión, entre la razón y el corazón, entre el interés y el deseo, entre el temor y el amor.

ANTONIO CAMPILLO
Universidad de Murcia

CRONOLOGÍA*

1897-1913: Georges Bataille fue el menor de dos hermanos. Nació en Billom el 10 de septiembre de 1897, pero tres o cuatro años después su familia se trasladó a Reims. Su padre, alcohólico y sifilítico, estaba ciego y sufría dolores que le enloquecían. Tanto para la madre como para los hijos, la convivencia con él era un verdadero calvario. A petición propia, Georges estudia interno en varios colegios, para huir de la familia.

1914-1916: Sus padres no le dieron formación religiosa alguna, pero él se adhirió al catolicismo en agosto de 1914. Ese mismo mes, se marcha de Reims con su madre y «abandonan» a su padre en manos de una criada. El ejército alemán avanzaba sobre Francia y el hermano mayor se había ido a luchar en el frente. Por esas mismas fechas, el joven Georges descubre que su vocación es la escritura y se propone «elaborar una filosofía paradójica». Al año siguiente, comienza a pensar en hacerse sacerdote o monje. Al mismo tiempo, intenta reunirse con su padre, pero le disuade su madre, que sufría delirios depresivos y había intentado suicidarse; el 6 de noviembre, el padre muere completamente solo. En 1916, Georges es movilizado, pero contrae una enfermedad pulmonar y no es enviado al frente.

1917-1921: En 1917, ingresa en el seminario de Saint-Flour (Cantal); sólo permanece en él durante el curso 1917-1918, pero no abandona la idea de la vida religiosa. En 1918, entra en la École des Chartes, en París, y se instala en la capital. En 1920, lee *La risa,* de Henri Bergson, lectura que a un tiempo le decepciona y le hace comprender hasta qué punto la risa es esencial en la vida humana; tras una estancia en Londres y en el monasterio de Quart Abbey (en la isla de Wight), renuncia definitivamente a su vocación monástica.

---

* He elaborado esta cronología a partir de la «Chronologie» publicada por Michel Surya en *Magazine littéraire,* 243, junio 1987, «Georges Bataille: la littérature, l'érotisme et la mort», págs. 18-25. Pero también he tenido en cuenta las informaciones aportadas por los editores de las *Œuvres completes* de Bataille.

1922: Concluidos sus estudios en la École des Chartes, es nombrado archivero-paleógrafo. Viaja a Madrid, a la École des Hautes Études hispaniques (hoy denominada Casa Velázquez); asiste a las corridas de toros y presencia la muerte del torero Manuel Granero. Es nombrado bibliotecario de la Bibliothèque Nationale de París, y regresa a la capital francesa. Lee *Más allá del bien y del mal,* de Nietzsche; se identifica plenamente con él y abandona definitivamente la fe cristiana.

1923: Comienza a cultivar una serie de lecturas (Freud, Dostoievsky Kierkegaard, Pascal, Platón, Hegel, Lautréamont...) y de amistades (Leon Chestov, Michel Leiris, el pintor André Masson, el antropólogo Alfred Métraux...) que serán decisivas en el nuevo rumbo que comienza a tomar su vida.

1925: Decide psicoanalizarse con Adrien Borel: el tratamiento duró sólo un año, pero a partir de entonces, según cuenta el propio Bataille, pudo dedicarse a escribir libremente. Paralelamente, comienza a vivir la noche parisina: frecuenta los burdeles y las *botes* donde se exhiben mujeres desnudas, y agarra unas tremendas borracheras.

1927: Escribe *El ano solar* (que será publicado en 1931, con ilustraciones de Masson).

1928: Se casa con Sylvia Maklès. Bajo el pseudónimo de Lord Auch, publica clandestinamente *Historia del ojo,* un relato pornográfico parcialmente ambientado en España (en una España de aristócratas, curas y toreros).

1929: Funda y dirige una revista de arte y arqueología, *Documents,* desde la que polemizará violentamente con André Breton y los surrealistas.

1931-1933: Desaparece *Documents.* Conoce a Boris Souvarine y entra en su Círculo Comunista Democrático. Comienza a publicar en la revista *La Critique sociale,* dirigida por Souvarine, una importante serie de artículos: en 1932, «La crítica de los fundamentos de la dia-

léctica hegeliana»; en 1933, «La noción de gasto», «El problema del Estado» y «La estructura psicológica del fascismo». Durante unos meses, forma parte del grupo Masas.

1934: Asiste a un seminario de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que le influirá decisivamente. Comienza a escribir un libro sobre *El fascismo en Francia,* convencido de su inminente victoria. Sufre una profunda crisis, se separa de su mujer, mantiene relaciones amorosas efímeras, sigue acudiendo a *boîtes* y a burdeles (cosa que había venido haciendo durante diez años), bebe bastante y pone en peligro su salud. Conoce a Colette Peignot (que vivía con Souvarine desde 1930) e inicia con ella una intensa relación amorosa.

1935: Durante una estancia en España, escribe la novela autobiográfica *El azul del cielo* (publicada en 1957). Se reconcilia con Breton y los surrealistas, y con ellos funda *Contre-Attaque,* una revista revolucionaria que pretende combatir el capitalismo, el nacionalismo, el parlamentarismo y el puritanismo, oponiendo a los mitos fascistas unos nuevos mitos, bajo los auspicios de Sade, Fourier y Nietzsche. En marzo de 1936, los seguidores de Breton y de Bataille se enfrentan nuevamente entre sí, y *Contre-Attaque* desaparece. En junio de ese mismo año, aparece una nueva revista fundada por Bataille: *Acephale* (Religión, Sociología, Filosofía), cuyo primer número está dedicado a «La conjuración sagrada».

1937: Se constituye la sociedad secreta *Acéphale,* para actuar como núcleo esotérico de la revista del mismo nombre y del Colegio de Sociología sagrada, que en marzo de ese mismo año será creado por Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris. A las sesiones del Colegio asistirán, entre otros, Adorno, Horkheimer y Benjamín. En abril, se crea la Sociedad de Psicología colectiva, de la que Bataille será nombrado vicepresidente; el primer tema a debatir: «Las actitudes ante la muerte». El número 2 de la revista *Acéphale* está dedicado a Nietzsche, y el número 3-4 a Dionisos. En verano, Bataille viaja con Colette Peignot a Italia (Siena, Florencia y Sicilia).

1938: Pronuncia la conferencia inaugural de la Sociedad de Psicología colectiva e imparte dos sesiones en el Colegio de Sociología.

Se inicia en el yoga. El 7 de noviembre, muere Colette Peignot (tenía entonces 35 años). Bataille entra en una crisis profunda. Pero sigue trabajando: prepara el n. 4 de *Acéphale* (que aparece en 1939, redactado por él solo) y el 13 de diciembre imparte una nueva sesión en el Colegio de Sociología.

1939: Junto con Michel Leiris, publica el primer volumen de los escritos postumos de «Laura» (Colette Peignot): *Lo sagrado, Poemas* y otros textos. El 4 de julio, dirige en solitario la última sesión del Colegio de Sociología. El 5 de septiembre, comienza a escribir *El culpable.* En octubre, inicia una relación amorosa con Denise Rollin Le Gentil.

1940: Comienza a escribir *La experiencia interior.* Sigue trabajando en la Bibliothèque Nationale. Organiza sesiones de lectura y debate de sus textos. Conoce a Maurice Blanchot, a quien admira. Publica *Madame Edwarda,* bajo el pseudónimo de Pierre Angélique. Walter Benjamin, poco antes de huir hacia España, le confía sus escritos inéditos.

1942: Sufre una tuberculosis pulmonar y abandona temporalmente París y su empleo de bibliotecario. Concluye *La experiencia interior.* Escribe *La Orestiada, El muerto* y *La vida de Laura.*

1943: Publica *La experiencia interior* y concluye *El culpable.* Conoce a Diane Kotchoubey de Beauharnais, una joven de veintitrés años que se convierte en su compañera. Escribe los poemas de *Lo arcangélico.* Publica con Michel Leiris el segundo volumen de los escritos de «Laura»: *Historia de una niña.* Publica *El pequeño* (fechado en 1934), bajo el pseudónimo de Louis Trente. Escribe los poemas de *La tumba de Luis XXX.* Sartre publica un violento artículo contra él: «Un nuevo místico».

1944: Escribe *Sobre Nietzsche.* Publica *El culpable.* Pronuncia una conferencia sobre el pecado, a la que asisten, entre otros, Blanchot, Simone de Beauvoir, Camus, Daniélou, De Gandillac, Hyppolite, Klossowski, Leiris, Gabriel Marcel, Merleau Ponty, Paulhan y Sartre. Se da una aparente reconciliación con este último. Sufre de nuevo un

ataque de tuberculosis. Escribe *Historia de ratas, Dianus, El aleluya (Catecismo de Dianus)* y *Julia.* Publica *Lo arcangélico.*

1945: Publica *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* que junto con *La experiencia interior* y *El culpable* constituye lo que el propio Bataille denominó la *Suma ateológica.* Publica también *La Orestiada.* Escribe *Método de meditación.*

1946: Funda la revista *Critique.* Escribe un prefacio para *La bruja,* de Michelet. Hace amistad con Michaux, Giacometti y Genet. Se divorcia de su primera mujer, Silvia Maklès, que luego se casará con Jacques Lacan.

1947: Publica *El aleluya (Catecismo de Dianus),* ilustrado por Jean Fautrier, el *Método de meditación* y la *Historia de ratas (Diario de Dianus),* con aguafuertes de Giacometti. Publica más de veinte artículos en la revista *Critique.* Pasa por grandes dificultades económicas.

1948: Escribe *Teoría de la religión.* Bataille pensaba publicarla como continuación de la *Suma ateológica*, pero sólo verá la luz póstumamente. *Critique* es premiada como la mejor revista del año. Publica en ella 22 artículos.

1949: En Éditions de Minuit, en la colección «El uso de las riquezas», dirigida por él, publica *La parte maldita, I. La destrucción. Ensayo de economía general.* Se encuentra sin dinero y regresa a su empleo de bibliotecario. Publica *Eponine,* recogido luego en *El cura C.* La revista *Critique* interrumpe su publicación durante un año.

1950: Publica *El cura C.* Reaparece *Critique*, en la que publica 7 artículos. Escribe *Mi madre* (publicado póstumamente). Escribe un prefacio para *Justine,* de Sade.

1951: El 16 de enero, se casa con Diane Kotchoubey de Beauharnais. Escribe *Historia del erotismo*, pensada como volumen segundo de *La parte maldita,* pero será refundida en una nueva versión: *El erotismo.* Es nombrado conservador de la Biblioteca Municipal de Orléans. Escribe *El surrealismo al día,* relato autobiográfico que

quedará inacabado e inédito. Tras la polémica suscitada por el libro de Albert Camus, *El hombre rebelde,* Bataille trata de reconciliar a Sartre con su autor.

1952: Pronuncia varias conferencias, entre ellas «El no-saber y la rebelión». Bataille piensa agregarlas a la *Teoría de la religión* para componer un nuevo libro: *Morir de risa y reír de muerte: los efectos del no-saber,* que no verá la luz.

1953: Escribe *Postscriptum: 1953,* para una reedición de *La experiencia interior.* Escribe el tercer volumen de *La parte maldita,* con el título *La soberanía*; Bataille había pensado darle otro título: *Nietzsche y el comunismo*; este libro quedó inédito, pero algunos de sus capítulos fueron publicados como artículos en diversas revistas, entre 1950 y 1956. Bataille proyecta también otros libros: sobre las pinturas de Lascaux, sobre Manet, sobre Sade, sobre Albert Camus. Publica 6 artículos en *Critique.*

1954: Reedita *La experiencia interior,* a la que incorpora el *Postscriptum* y el *Método de meditación.* Con el título *La tumba de Luis XXX,* reúne poemas escritos entre 1942 y 1945. Publica otra serie de poemas: *El ser indiferenciado no es nada.* Escribe un prefacio para una edición inglesa de los *120 días de Sodoma,* de Sade.

1955: Publica *La pintura prehistórica: Lascaux o el nacimiento del arte.* Publica también *Manet.* Sufre graves problemas de salud: le diagnostican arterioesclerosis cervical. Dice a sus amigos que está condenado. Martin Heidegger dice de él: «Georges Bataille es hoy la mejor cabeza pensante francesa».

1956: Se reedita *Madame Edwarda,* con el pseudónimo de Pierre Angélique y un prefacio firmado por Bataille. Declara, junto con Bretón, Cocteau y Paulhan, en el proceso judicial abierto a Pauvert, editor de los *120 días de Sodoma.* Publica 3 artículos en *Critique*, uno de ellos sobre *Tristes trópicos,* de C. Lévi-Strauss.

1957: Publica *El azul del cielo, 22* años después de haber sido escrito. Es hospitalizado dos veces, gravemente enfermo. Publica *La*

literatura y el mal, colección de artículos publicados en *Critique* (sobre Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka y Genet). Publica *El erotismo,* inicialmente pensado como segundo volumen de *La parte maldita.* Proyecta una nueva revista dedicada a la sexualidad, *Genèse,* que no llegará a editarse. Concede una entrevista a Marguerite Duras, publicada el 12 de diciembre en *France-Observateur.*

1958: A pesar de su mala salud, sigue trabajando en la Biblioteca Municipal de Orléans. Concede una entrevista a la televisión francesa. La revista *La Ciguë* le rinde homenaje en su primer número. Trabaja en un libro sobre el proceso de Gilles de Rais.

1959: Comienza a escribir un libro sobre el erotismo en la pintura, desde el arte rupestre de la cueva de Lascaux hasta la pintura surrealista: *Las lágrimas de Eros.* Publica *El proceso de Gilles de Rais.*

1960: Se queja a sus amigos de su mala salud y de su dificultad para escribir.

1961: Publica *Las lágrimas de Eros.* Reedita *El culpable*, al que se incorpora *El Aleluya.*

1962: Trabaja en un prefacio para *Odio a la poesía*, que pretendía reeditar con el nuevo título de *Lo imposible.* Pide ser trasladado a la Bibliothèque Nationale de París y se le concede, pero no llegará a ocupar su nuevo puesto. Se instala en París. Proyecta una reedición bastante modificada de *La parte maldita, I. La destrucción.* Muere la mañana del 8 de julio. Es enterrado en Vézelay, en el pequeño cementerio próximo a la iglesia. Una simple losa funeraria lo indica: *Georges Bataille, 1897-1962.*

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS

Ouvres complètes, 12 vols., present. de M. Foucault, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, Gallimard, Paris, 1970-1988.

2. TRADUCCIONES

El ojo pineal, precedido de *El ano solar* y *Sacrificios,* trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1979.
Historia del ojo, prólogo de M. Vargas Llosa, trad. de A. Escohotado, ilustrac. de Hans Bellmer, Tusquets, Barcelona, 1989.
Obras escogidas, selecc. de M. Vargas Llosa, trad. de Joaquín Jordá, Barrai, Barcelona, 1974 (Selección de artículos, reseñas, manifiestos y otros textos breves de los años treinta).
Documentos, selecc. de B. Noël, trad. de Inés Cano, Monte Ávila, Caracas, 1969.
El Estado y el problema del fascismo, trad. de P. Guillem, revis. por J. L. Villacañas y A. Campillo, introd. de A. Campillo, Pre-textos/Univ. de Murcia, Valencia, 1993.
El pequeño, trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1977.
El Colegio de Sociología (1937-1939), ed. de D. Hollier, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid, 1982. Incluye textos de G. Bataille, R. Caillois, R. M. Guastalla, P. Klossowski, A. Kojève, M. Leiris, A. Lewitzky, H. Mayer, J. Paulhan, J. Wahl, etc.
El culpable, seguido de *El Aleluya* y de *Fragmentos inéditos,* trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1974.
La experiencia interior, seguida del *Método de meditación* y del *Postscriptum 1953,* trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1973.
Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1972.
El Aleluya y otros textos, selec., trad. y present. de F. Savater, Alianza, Madrid, 1981.

Madame Edwarda, seguido de *El muerto,* trad. de A. Escohotado y E. Fontalba, ilustrac. de Hans Bellmer, Tusquets, Barcelona, 1981.

Teoría de la religión, texto establecido por Thadée Klossowski, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1975.

La parte maldita, trad. y epílogo de F. Muñoz de Escalona, Icaria, Barcelona, 1987. Incluye «La noción de gasto» y una introducción de Jean Piel.

Mi madre, trad. de Paula Brines, Tusquets, Barcelona, 1992, 2ª ed.

El cura C., trad. de A. Desmond, Icaria, Barcelona, 1991, 2ª ed.

Lo arcangélico y otros poemas, Visor, Madrid, 1982.

Poemas, trad. de M. Arranz (ed. bilingüe), Pre-textos, Valencia, 1980.

Lo imposible, Villalar, Madrid, 1978.

El azul del cielo, trad. de R. García, Tusquets, Barcelona, 1990, 2ª ed.

La literatura y el mal, trad. de L. Ortiz, pref. de R. Conte, Taurus, Madrid, 1977, 3ª ed.

La literatura como lujo, Cátedra, Madrid, 1993. Selección de textos de crítica literaria.

El erotismo, trad. de A. Vicens, Tusquets, Barcelona, 1992, 6ª ed.

El verdadero Barba-Azul (La tragedia de Gilíes de Rais), Tusquets, Barcelona, 1972.

Breve historia del erotismo, trad. de A. Drazul, Caldén, Buenos Aires, 1976. Se trata de una versión castellana de *Las lágrimas de Eros,* aunque los editores no lo indican ni justifican el cambio de título.

Las lágrimas de Eros, Tusquets, Barcelona, 1991.

3. Estudios

Bataille, Actas del Coloquio de Cerisy-La-Salle, junio 1972, U.G.E. (Col. 10/18), París, 1973.

BLANCHOT, M., *L'Amitié,* Gallimard, París, 1971, y *La communauté inavouable,* Minuit, Paris, 1984.

CAMPILLO, A., «Georges Bataille: la comunidad infinita», en G. Bataille, *El Estado y el problema del fascismo,* Pre-textos/Univ. de Murcia, 1993, págs. VII-XXV.

CIAMPA, M. y F. Di STEFANO (eds.), *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel,* Liguori, Nápoles, 1985.

DERRIDA, Jacques, «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia,* trad. de P. Peñalver Gómez, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 344-382.

ESPOSITO, R., «La comunità della morte», en *Categorie dell'impolitico,* Il Mulino, Bolonia, 1988, cap. V, págs. 245-312; «Il comunismo e la morte», introd. a la edición italiana de *La sovranità,* Il Mulino, Bolonia, 1990, págs. 9-35.

FOUCAULT, Michel, «Préface ala transgression», *Critique,* n. 195-196, «Hommage a Georges Bataille», agosto-septiembre 1963, págs. 751-769.

—«Georges Bataille: la littérature, l'érotisme et la mort», *Magazine littéraire,* n. 243, junio 1987.

HABERMAS, J., «Entre erotismo y economía general: Bataille», en *El discurso filosófico de la modernidad,* trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, págs. 255-284.

HOLLIER, D., *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille,* Gallimard, Paris, 1974.

Hommage a Georges Bataille, Minuit, Paris, 1991 (Reimpresión facsímil de la revista *Critique,* n. 195-196, «Hommage a Georges Bataille», agosto-septiembre 1963).

KLOSSOWSKI, P., «L'expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche, et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille», en *Sade mon prochain,* Seuil, Paris, 1947, y «La messe de Georges Bataille. A propos de "L'abbé C."», en *Un si funeste désir,* Seuil, Paris, 1963.

LECOQ, D. y J.-L. LORY, *Ecrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues,* Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1987.

LIBERTSON, J., *Proximity: Lévinas, Blanchot, Bataille and communication,* Martinus Hijhoff, Boston/Londres/La Haya, 1982.

MACHEREY, P., «Georges Bataille et le renversement matérialiste», en *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire,* P.U.F., Paris, 1990, cap. 6, págs. 97-114.

MAIELLO, G., *Georges Bataille,* Liguori, Nápoles, 1983.

MARMANDE, F., *Georges Bataille politique,* Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985, y *L'indifférence des ruines: variations sur l'écriture du «Bleu du ciel»,* Parenthèses, Marsella, 1985,

MOREY, M., *«Excessere omnes...:.* Invitación a la lectura de Georges Bataille» y «Georges Bataille: sacrificio y experiencia pura», en *Psiquemáquinas,* Montesinos, Barcelona, 1990, págs. 182-194 y 251-261.

NANCY, J.-L., *La communauté désœuvrée,* Bourgois, París, 1986.

STRAGA, A., «Politica e comunità in Georges Bataille», en Umberto Curi (ed.), *I limiti della politica,* Milán, Franco Angeli, 1991, págs. 221-267.

PASI, C., *La favola dell'ochio,* Liguori, Nápoles, 1987.

PERNIOLA, M., *Georges Bataille e il negativo,* Feltrinelli, Milán, 1977, y *L'instant éternel. Bataille et la pensée de la marginalité,* Méridiens, Paris, 1982.

RENARD, J.-C., *L'«Expérience intérieure» de G. B. ou la négation du Mystère,* Seuil, Paris, 1987.

RICHMAN, M. H., *Reading Georges Bataille Beyond the Gift,* Johns Hopkins Univ., Baltimore, 1982.

RONCHI, R., *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale,* Spirali, Milán, 1985.

RISSET, J. (ed.), *Georges Bataille: il politico e il sacro,* Liguori, Nápoles, 1987.

SASSO, R., *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu,* Minuit, París, 1978.

STOEKL, A., *Politics, Writing, Mutilation. The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge,* Univ. of Minneapolis Press, Minneapolis, 1985.

4. BIOGRAFÍA Y CORRESPONDENCIA

SURYA, M., *Georges Bataille: la mort à l'œuvre,* Séguier, Paris, 1987.

FARDOULIS-LAGRANGE, M., *Georges Bataille ou l'ami présomptueux,* Le Soleil Noir, Paris, 1969.

LAURA (Colette Peignot), *Écrits, fragments, lettres,* Pauvert, Paris, 1985.

PRÉVOST, P., *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille, 1937-1947,* Jean-Michel Place, Paris, 1987.

LE BOULER, J.-P. (ed.), *Bataille, Lettres à Roger Caillois,* Folle Avoine, Paris, 1987.

1

NOTAS PARA UNA INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS TRES LIBROS DE *LA PARTE MALDITA*

El movimiento general de la obra

Se trata esencialmente del movimiento general de la vida interior del hombre, opuesto al de la vida exterior activa, que se adhiere a los objetos con miras a su posterior transformación. Por un lado, se trata de la vida que gravita sobre sí misma, es decir sobre el instante presente, que no *sirve* más que a sí mismo. Esto no quiere decir que se trate únicamente de la pura vida espiritual que pretende prescindir de objeto exterior, o al menos de objeto exterior no soberano, dependiente de la historicidad.

Este movimiento no puede estar aislado en el universo como si se tratase de un puro espíritu, que se desembaraza de lo que no es esencialmente él mismo y al que sólo le interesa la pureza del espíritu. Es así como aparece en la vida cristiana, que no se da otro fin que Dios. Por el contrario, yo lo represento en busca de su autonomía, no en el simple rechazo de las condiciones en las que tiene lugar, sino en la comprensión de su encenagamiento, que no es el encenagamiento que ha creído el cristianismo. El cristianismo ha visto el mundo material bajo el ángulo de la necesidad y la miseria, considerando desgraciada la situación del hombre en este mundo. Sería desacertado afirmar que ha visto lo contrario de lo que es, pero no ha visto *lo que es*.

La vida interior del hombre, es decir su vida más allá de las respuestas que al trabajar da a la necesidad, su vida espiritual en un sentido, es llevada por el movimiento mismo de una vida material que la arrastra no tanto en el encadenamiento que el cristianismo representa como en el desencadenamiento de una destrucción incesante donde no hay nada que no resulte perdido, sin otro posible porvenir. Pero lo que nos asusta, en la medida en que nos obligamos a un trabajo por el cual nos adherimos estrechamente a la preocupación por el porvenir, nos abre la posibilidad de una alegría libre desde el momento en que nuestra preocupación ya no transciende el instante presente. Desde entonces, la pureza a la que creíamos acceder al darnos un fin liberado

de toda dependencia respecto a un mundo abocado a la destrucción, no es sino un engaño, ya que nos sitúa en el plano del porvenir y del trabajo. Buscar a Dios es buscar en este mundo una duración asegurada contra toda posible destrucción (mientras que lo divino era el movimiento dado en la indiferencia a todo porvenir), es ante todo aceptar situarnos en el plano de la servidumbre. Si queremos superar la servidumbre, debemos por el contrario adherirnos a aquellos objetos de los que el cristianismo nos separa bajo el pretexto de que no duran. Por el contrario, podemos amarlos *porque son perecederos* y amándolos nos reconciliamos con todo el movimiento *que nos lleva a nuestra perdición.* Por eso la vida erótica tiene humanamente mayor valor —y un significado más profundo— que la vida religiosa que se aparta de aquellos objetos que según ella nos engañan por no ser duraderos. Por el contrario, lo que nos engaña es la búsqueda de la duración.

Sólo, pues, en un sentido (esencialmente en el sentido cristiano), deben aparecernos esos objetos como malditos. Son malditos en la medida en que, en efecto, nos indican que no estamos prometidos a la duración. Pero la vida interior del hombre está completamente ligada a ellos.

Las tres partes de esta obra están consagradas a la vida interior ligada al mundo de nuestra destrucción, a la parte maldita de este mundo, en cuyos límites los hombres destruyen o sólo construyen a fin de aniquilar los recursos de los que disponen.

En la primera parte, he descrito el vasto movimiento que exige la destrucción [*consumation}*,* es decir la aniquilación bajo alguna forma de todos los recursos que no podemos acumular. Esta destrucción

* El término francés *consumation* no se refiere al consumo productivo, para el que Bataille suele emplear el término *consommation.* Este segundo término tiene en francés un triple significado: «consumo», «consumición» y «consumación»; de modo que a un tiempo permite nombrar el consumo productivo y el gasto improductivo, el consumo como adquisición de energía y el consumo como pérdida de energía; y con esta misma ambigüedad lo utiliza el propio Bataille. En cambio, el verbo *consumer* puede traducirse también por «consumir», pero sólo en el sentido de «destruir» o «aniquilar», como cuando decimos que el fuego «consume» la leña o que la pasión amorosa «consume» nuestra vida. Por eso, creemos que la traducción más adecuada de *consumation* no es «consumo», que por su ambigüedad se presta a confusión, sino «consunción», «destrucción» o «gasto» según el contexto. [Nota de los traductores. Las notas del propio Bataille están numeradas.]

pone en juego generalmente toda la vida interior del hombre, lo cual está implicado en la definición que acabo de dar de esta vida. Pero cuando hablaba de destrucción consideraba en primer lugar los objetos destruidos independientemente de las formas diferentes de vida interior a las que se ligaba la destrucción. Solamente con esta condición podía alcanzar en su conjunto el movimiento que destruye, que exige que sean destruidos. Sin duda, debía exponer este movimiento en su relación con la experiencia que tenemos de la vida interior del hombre, que, en general, nos lleva a querer la destrucción de las cosas en tanto que cosas, es decir, a negar su utilidad, a dejar de tratarlas como bienes útiles y a situarlas bajo el ángulo donde únicamente percibimos en ellas la riqueza que se destruye.[1] Evidentemente, esta experiencia general no podría agotar los múltiples aspectos de la vida interior, en particular de una vida interior que funda el deseo de objetos reales. Este deseo no es totalmente reducible al deseo de destruir esos objetos. Al menos, la destrucción de la que se trata se manifiesta a menudo bajo una tal apariencia que sería necesario hablar de ella aparte. Tal es, sobre todo, el deseo sexual.

El erotismo es esencialmente uno de los aspectos de la vida interior. Lo confundimos porque nos lleva sin cesar afuera, a esos *objetos* que son los cuerpos y los amantes, pero si nos adentramos en lo más íntimo de esta vida que oponemos superficialmente, *exteriormente*, a nuestra vida de fuera, ¿no recurrimos al menos a alguna imagen del *amado o* de la *amada?* Este error es más importante de lo que parece. En principio, la experiencia interior que un ser humano hace del erotismo es superficial, pero sólo es así si así se quiere (y la mayoría tiene razón en quererlo, puesto que con la conciencia no podrían sino entorpecerse vanamente), y si por el contrario queremos conseguir un ahondamiento decidido, en fin, consciente, de este terreno infinitamente fulgurante que es la posibilidad interior de un hombre, no solamente debemos perseguir la imagen divinizada del *amado,* sino la humana verdad de los amantes, de los amantes y de sus desnudeces

---

1. *Nota de Bataille, inacabada:* A lo cual se añade lo siguiente, que en d primer tomo, donde traté la cuestión, insistí en una repercusión de este movimiento sobre la actividad útil considerada en su conjunto. Esta actividad no es concebible sin una ruptura de los cálculos que conciernen a la totalidad de los productos, que necesariamente debe efectuarse bajo la forma del *don* de una parte importante de ellos. Esto me llevaba

secretas. Incluso tendremos que perseguir su *vergonzosa* aparición en los lugares más bajos, donde la humanidad se libera de sí misma y se prostituye. No quiero decir que en sí misma la vida de una prostituta sea tan profunda, sino que ahonda el abismo de la vida exterior considerado impersonalmente.

Nuestra vida interior no puede estar limitada, como torpemente lo hacemos, al momento en que elegimos, para captarla mejor, un objeto que puede ser sin duda un objeto común del pensamiento pero *no es,* como Dios, *más que* un objeto del pensamiento. Cuando su objeto se sitúa *tan* afuera, que se desplaza por sí mismo y debemos tomarlo *en nuestros brazos,* su pobreza, alegada por los devotos, no es sino la medida de *nuestra* pobreza. De igual forma, la facilidad de una vida devota no es sino la medida de la facilidad de *un* devoto. Es cierto que, en el plano de la vida erótica, hay objetos más o menos ricos, y que en un sentido su riqueza o su pobreza dependen de una existencia de hecho, exterior a nosotros. Pero la riqueza misma de los objetos que elegimos sólo depende del grado de consagración a la vida erótica de esos objetos, y si ese grado depende a su vez de una realidad totalmente exterior, que implica la edad, la belleza, incluso, a menudo, las condiciones materiales de una vida, ¿no podemos ver, en fin, que en el origen de una preferencia por la llamada vida espiritual habitualmente sólo están la pereza y el miedo al juego? Aquellos que han sido dirigidos por su riqueza interior, lo cual no es raro, hacia las posibilidades de la religión, ¿no se encuentran, a veces, de pronto, sobrecogidos por un violento viento del exterior que les arranca de su quietud? Ésos prefieren la pitanza, a menudo escasa, del lobo (pero también pueden ser de esos que, hagan lo que hagan, les ata la vocación de la vida fácil).

La tradición religiosa opone la vida espiritual, consagrada a Dios, a la del «mundo», abierto a las posibilidades de la vida erótica. Esta tradición es todavía tan fuerte que no vemos que la vida erótica, al igual que la vida religiosa, es de naturaleza *espiritual.* El peso carnal de la sensualidad enseguida la ha reducido a las satisfacciones bajamente materiales. Sin embargo, no existe una satisfacción de los sentidos que no esté fundada sobre conductas «espirituales». El análisis de los movimientos de la vida erótica la muestra dependiendo totalmente de reacciones religiosas, como la prohibición y la transgresión.

Nada menos animal que la voluptuosidad: sólo gozamos verdaderamente, *humanamente,* en la medida en que todo lo posible entra en juego. Si somos *humanos* en el momento ardiente, nada de lo que ocurre en nosotros es menos grave, ni surge de menores profundidades, ni de menores cavernosas luces, que si los terrores de la vida divina nos agitaran. Los espasmos de la muerte y los del placer se parecen... Pero si es cierto que nuestra vida íntima está comprometida de esta manera, debemos concluir que depende de las condiciones exteriores que el erotismo requiere. En primer lugar, depende de las posibilidades actuales. Pero la vida nos concede estas posibilidades o nos las niega: esto sólo nos obliga a reconocer el elemento de juego que funda personalmente el ser íntimo que somos. Más adelante hemos de ver este juego jugado por *todo* el movimiento exterior de la historia, ordenando para nosotros, a través de los siglos, esta interioridad que a veces nos gustaría que no dependiera más que de sí misma.

Plan (escrito):

1. Que mi discurso se dirige secretamente a todos, puesto que habla del amor, del rango y de la muerte.
2. Definición de este discurso, en relación con la filosofía.
3. Que, en esta segunda forma, lo que para mí prima está más allá de la política.
4. Consideraciones prácticas sobre el sentido de mi libro.

En este libro no hablo como filósofo sino, en un sentido vago, como hombre de encrucijadas, que tiene que responder al primero que llega. Me dirijo a cualquiera, no hay nadie a quien mi libro no concierna.

Pero mi lenguaje responde muy mal a lo que la mayoría espera, y la multitud, los hombres reunidos que forman la masa, no lo entenderán. En efecto, este lenguaje se dirige por separado a cada persona. Es confidencial, exige una audiencia secreta. En efecto, mi respuesta al primero que llega es, antes que nada, una pregunta: necesito preguntarle de hombre a hombre si nunca sospechó un enorme fraude. Aparentemente, todo está reglamentado, previsto y definido, pero no es seguro. El primer deseo de la mayoría de los hombres es el dinero, sin el que no podrían sobrevivir o vivirían mal. Ponen la necesidad de

acumular recursos antes que el gusto o el placer de vivir. Trabajan, el trabajo les parece un fundamento, sin trabajo no tendrían dinero. Pero, verdaderamente, ¿viven para trabajar o trabajan para vivir? En principio, admiten que trabajan para vivir. Pero lo admiten uno a uno. La masa tiene las reacciones del «cuerpo social», para quien la sociedad en primer lugar debe producir. Es verdad que debe producir por un cierto número de razones, que nunca se limitan a *vivir,* a vivir simplemente como el sol brilla o la madera arde. Para el «cuerpo social», vivir es siempre vivir útilmente: para él, los individuos no son lo que en el universo es el rayo de sol o la llama, mirados libremente, sin tener en cuenta su efecto útil. La luz del sol hace madurar la cosecha, el calor de la llama hace girar la máquina. Nadie es insensible al encanto del sol o de la llamarada, pero nadie se lo toma *en serio.* Si hablara seriamente, tal y como lo entiende el «cuerpo social», lo que el hombre gozoso de estar al sol sintió por la mañana, se convertiría en un cálculo de calorías.

Personalmente, hablo de algo sencillo y no hay nadie que no lo experimente en todo momento: hablo de la vida que se consume, independientemente de la *utilidad* que tenga esta vida que se consume. Por tanto, yo no debería sorprender nunca. Hablo de algo que está siempre ante nosotros, ante *todos* nosotros. Pero siempre un poco secretamente. Sólo un lenguaje un poco confidencial lo comunica. Es el caso, por ejemplo, del amor y, para permanecer en la cruda realidad, la que percibe el hombre más obtuso, del amor bajo la forma sensual: cuando está en juego, lo está de forma reservada. Es también el sentido *soberano* que la vida asume a veces: lo que es soberano compete a menudo al conocimiento vulgar. Al menos en cierta medida, la reina Elisabeth es *soberana,* pero su soberanía se refiere al *rango* que ocupa. Y la preocupación por el rango, en nuestros días, compete al lenguaje secreto que uno emplea al hablar consigo mismo o con sus íntimos. Cada cual lucha por el rango, pero nunca sin hipocresía. Abiertamente, es por el bien común, por la utilidad. El mismo lenguaje arcaico que da *nombres* a los diversos rangos, como los de rey, conde, gentilhombre, es un lenguaje que oculta su objeto en el movimiento mismo en que lo revela: no revela más que lo *sagrado.* En otras palabras, oculta lo que afirma, cuya esencia es ser un misterio. Tanto si se trata del pasado ingenuo o de un presente totalmente hipócrita, la búsqueda del rango, que reviste, desde el momento en que se trata de

la soberanía auténtica, los aspectos más seductores, más aún que el amor con el que a menudo está mezclado, es, siempre enmascarado, el pensamiento más constante de los hombres, groseros o escrupulosos, superficiales o ansiosos. Lo que nos engaña es que, a veces, la búsqueda del rango toma forma negativa. No suscita menos pasión, pero esta pasión no es el deseo de adquirir más valor, un rango, más elevado, es el deseo de superar aquello que provocando deseos tan crueles, hace que el deseo humano convierta al hombre en un lobo para otro hombre. Sin duda, esto no es sino un medio indirecto de *cualificarnos,* no siendo el desprecio de toda cualificación sino una nueva cualificación... Pero esto no resulta claro a primera vista, yo sorprendo si digo que la búsqueda del rango mueve a los hombres, sorprendo porque de ninguna manera queremos verlo.[2] Este es también el mal oculto de todos los que abarrotan los caminos con sus incesantes idas y venidas.

¿Quién reconoce sin rodeos que la carne y la vanidad le atormentan? Incluso si uno resiste con coraje, atormentan al más casto, al más humilde de nosotros, pero es rara la confesión de nuestras debilidades. Añadiría que la vanidad, la carne, no son las únicas que nos corroen por dentro. El horror de la muerte también nos atormenta de la misma manera secreta e inconfesable. Tanto que después de hablar de gloria, amor y muerte, tengo el sentimiento de alejar de mí a la masa de los hombres, pero al mismo tiempo la certidumbre de hacerme oír aisladamente, en voz baja, por cada uno de los que la forman.

Dije que mi lenguaje se dirigía a todos los hombres, que se dirigía a cada uno de ellos de una manera confidencial. Cosa extraña, no ocurre igual con la filosofía. Si se quiere, la filosofía se define incluso por el hecho de que, en su inmensa mayoría, los hombres no la escuchan: no la escuchan ni públicamente ni en secreto. No les concierne. Tienen otras cosas en la cabeza, pero no se puede decir lo mismo de la gloria, de la muerte, del amor (a condición, es cierto, de que en la gloria *no* se perciba *solamente* la gloria convencional). Esto podría no significar nada... Sin embargo, a propósito de esto, me pregunto si no hay, después de todo, dos tipos de filosofía, una diri-

2. Los escritores quizá menos que los demás, aunque es fácil adivinar que la preocupación por su posición les inquieta, a veces les pone enfermos. A menos que... Pero sólo podré hablar sensatamente contra el rango después de haber dicho lo que es.

gida a los filósofos, a los especialistas, y otra, muy diferente, que se dirigiría, si un día fuera formulada, a todos los hombres. Se dirigiría a ellos si descubriéramos el medio de hacerla comunicable.

Comunicable, lo fue —si no por las reglas del lenguaje, al menos por una llamada directa a los sentimientos. Silenciosamente, la religión era quizá ese medio (pero no el cristianismo o las doctrinas que se le parecen, que en parte son filosofías). Hablo personalmente: hablo de amar, de morir, de glorificarse... También podría decir que hablo de religión (en el sentido de la palabra al que el cristianismo se opone). Exactamente, mi lenguaje tiene el mismo sentido que la religión muda, la que, al menos, se ocultaba ante las múltiples posibilidades del lenguaje. Pero, en efecto, hablo para darme el derecho a no decir nada más, a ¡callarme de una vez! Quizá la filosofía que se dirige a todos los hombres se opone a la de los filósofos especializados en que no añade a la gloria, al amor y a la muerte —de los que habla- más que el gran silencio al que estos violentos movimientos nos inclinan.

Habría, pues, un ámbito que pertenecería a la humanidad entera, que sería exterior a la práctica, que haría de todo lo que no es la práctica el equivalente del silencio. Dándose este ámbito como objeto, el pensamiento lo situaría, por una parte, fuera de la práctica y, por otra parte, fuera de una hueca especulación. Se atendría al amor, a la gloria y a la muerte como la Iglesia a Dios, pero del lado de la sensibilidad, opuesta a las ideas. Sabemos lo que nos emociona. El Dios de Abraham, no el de los filósofos. Lo sensible opuesto a lo útil. Así pues, una filosofía de la pura sensibilidad oponiéndose a lo inteligible. En el plano de la inteligibilidad, negativa. En el plano de lo sensible, describiendo el juego de la sensibilidad, ¿juego dialéctico? Comenzando por un elemento material (libro I).

2

LA PARTE MALDITA, III. LA SOBERANÍA

PRIMERA PARTE
Lo que entiendo por soberanía
(Introducción teórica)

I

El conocimiento de la soberanía

1. *Aspecto general e inmediato de la soberanía*

La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo, en general, de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado. Antiguamente, la soberanía perteneció a aquellos que, bajo los nombres de jefe, faraón, rey, rey de reyes, jugaron un papel de primer orden en la formación del ser con el que nos identificamos, del ser humano actual. Pero igualmente perteneció a diversas divinidades, una de cuyas formas es el dios supremo, así como a los sacerdotes que las sirvieron y las encarnaron, que a veces fueron uno con los reyes; la soberanía perteneció, en fin, a toda una jerarquía feudal o sacerdotal que no presentó con aquellos que ocuparon su cumbre más que una diferencia de grado. Pero además: pertenece esencialmente a *todos los hombres* que poseen y nunca han perdido del todo el valor atribuido a los dioses y a los «dignatarios». Hablaré extensamente de estos últimos porque *exponen* este valor con una ostentación que a veces corre pareja con una profunda indignidad. También mostraré cómo al exponerla la *alteran.* Pues nunca tendré en mente, aunque lo parezca, sino la soberanía aparentemente perdida de la que el mendigo, a veces, puede estar tan cerca como el gran señor, pero a la que, en principio, el burgués es deliberadamente el más ajeno. A veces, el burgués

dispone de recursos que le permiten gozar soberanamente de las posibilidades de este mundo, pero en su naturaleza está entonces el gozar de ellos de una manera hipócrita, a la que se esfuerza en dar una apariencia de utilidad servil.

2. *Los elementos fundamentales: el consumo más allá de la utilidad, lo divino, lo milagroso, lo sagrado*

Lo que distingue a la soberanía es el consumo de las riquezas, en oposición al trabajo, a la servidumbre, que producen las riquezas sin consumirlas. El soberano consume y no trabaja, mientras que en las antípodas de la soberanía, el esclavo, el hombre sin recursos, trabajan y reducen su consumo a lo necesario, a los productos sin los cuales no podrían subsistir ni trabajar.

En principio, un hombre sujeto al trabajo consume los productos sin los cuales la producción sería imposible. Por el contrario, el soberano consume el excedente de producción. El soberano, si no es imaginario, goza realmente de los productos de este mundo más allá de sus necesidades: en eso reside su soberanía. Digamos que el soberano (o que la vida soberana) comienza cuando, asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límite.

Recíprocamente, es soberano el goce de posibilidades que la utilidad no justifica (la utilidad: aquello cuyo fin es la actividad productiva). El *más allá* de la utilidad es el dominio de la soberanía.

En otros términos, podemos decir que es *servil* considerar ante todo la duración, emplear el *tiempo presente* en provecho del *porvenir,* que es lo que hacemos cuando trabajamos. El obrero produce un perno con miras al momento en que ese perno le servirá para montar el coche del que otro gozará soberanamente, en contemplativos paseos. Personalmente, el obrero no tiene en cuenta el soberano placer del futuro poseedor del coche, pero ese placer justificará el pago que el poseedor de la fábrica espera y que le autoriza a dar sin demora un salario al obrero. El obrero gira el perno para obtener ese salario. En principio, el salario le permitirá satisfacer sus necesidades. Así no sale en ninguna medida del círculo de la servidumbre. Trabaja para comer, come para trabajar. No vemos llegar el momento soberano, en el que nada cuenta, sino el momento mismo. En efecto, lo soberano es

gozar del tiempo presente sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente.

Lo sé: estos enunciados son teóricos, no dan cuenta de los hechos más que vagamente. Si considero el mundo real, el salario del obrero le permite beber un vaso de vino: puede hacerlo, como él dice, para darse fuerzas, pero en realidad lo hace con la esperanza de escapar a la necesidad que es el principio del trabajo.

A mi entender, *esencialmente*, si el obrero se permite una copa, es porque encuentra en el vino que traga un elemento *milagroso* de sabor, que es justamente el fondo de la soberanía. Es poca cosa, pero al menos el vaso de vino le da durante *un corto instante* la sensación *milagrosa* de disponer libremente del mundo. El vino se traga maquinalmente (apenas tragado, el obrero lo olvida), pero es sin embargo el principio de la embriaguez, cuyo valor milagroso nadie podrá cuestionar. Por un lado, disponer libremente del mundo, de los recursos del mundo, como lo hace el obrero bebiendo vino, participa en cierto grado del *milagro.* Por otro lado, es el fondo de nuestras aspiraciones. Debemos satisfacer nuestras necesidades, sufrimos si fracasamos, pero cuando se trata de lo necesario, no hacemos sino seguir en nosotros el mandato animal. Más allá de la necesidad, el objeto del deseo es, humanamente, el *milagro,* es la vida soberana más allá de lo necesario que el sufrimiento define. Este elemento *milagroso, que nos encanta*, puede ser simplemente el brillo del sol, que, en una mañana de primavera, transfigura una calle miserable. (Lo que, incluso endurecido por la necesidad, el más pobre experimenta a veces.) Puede ser el vino, desde el primer vaso hasta la embriaguez que anega. Más generalmente, este milagro, al que aspira toda la humanidad, se manifiesta entre nosotros bajo forma de belleza, de riqueza; también, bajo forma de violencia, de tristeza fúnebre o sagrada; en fin, bajo forma de gloria. ¿Qué significaría el arte, la arquitectura, la música, la pintura o la poesía sino la espera de un momento fascinante, suspendido, de un momento milagroso? El Evangelio dice que «no sólo de pan vive el hombre», que vive de lo que es *divino.* Esta fórmula tiene por sí misma una evidencia tan clara que en ella hay que ver un fundamento.

«No sólo de pan vive el hombre» es una verdad que nunca se nos va de la cabeza, cuenta más que las otras, si es que las hay.[3]

Lo divino no es sin duda más que un aspecto de lo *milagroso.* No hay nada *milagroso* que no sea en un sentido *divino.* Nada *divino* que no sea al mismo tiempo *milagroso.* La cuestión es, por otra parte, difícil. La categoría de lo *milagroso,* menos estrecha que la de lo *divino,* no es menos embarazosa. Puedo decir, si acaso, que el objeto de la risa es *divino,* pero en principio es mi sentimiento, no es hoy el de todos. Aunque tenga razón, aunque mi sentimiento esté justificado, aún tendré que probarlo. Puedo decir también de cierta cosa, impura y repugnante, que es divina, pero admitirlo presupone el principio de la ambigüedad de lo divino, que no difiere en principio de la ambigüedad de lo sagrado.[4] Los aspectos extremos del erotismo, el deseo

3. ¡Es tan pueril negar la virtud del Evangelio! No hay nadie que no deba estar agradecido al cristianismo por haber hecho de él el libro por excelencia de la humanidad. Esta resolución de la jauría en la indiferencia, la ironía y la simpatía no socava tan completamente como ha podido parecer el edificio de la prudencia. Pero ¿cómo quererse soberano sin la violencia que el Evangelio opone a la preocupación por el interés, sin la burlona ingenuidad que opone a la violencia? La moral *evangélica* es, por así decirlo, de un extremo al otro, una moral del momento soberano. La estrechez no es el tema del Evangelio, pero es lo que guardó, en su medida, unas reglas que él niega en lo esencial. Su transparencia permitió, es cierto, el retorno de las reglas, incluso hizo que su peso fuera menos duro de llevar. Liberada del uso que de ella han hecho el miedo y la prudencia, esta transparencia ha guardado su virtud. En principio, la transparencia nunca sobrevive a la *aplicación* que, en la práctica, hacemos de las máximas que la fundan. La transparencia es tanto el objeto inaccesible del deseo fundamental como la espera de un momento milagroso. Si olvidamos la adhesión al mundo entonces actual, la preocupación por lo posible unida a la aceptación de reglas que hoy se han vuelto odiosas, el odio, de hecho degradante, unas desviaciones que la masa desaprueba, que son inconciliables con lo posible considerado generalmente, gravemente, el Evangelio ha permanecido, para el que sepa entenderlo, el «manual de soberanía» más simple, el más humano. No lo es más que en el mito de mortificación del rey, que es su trama, y que contribuye a esta virtud, quizá difícil de captar, pero elevada al nivel donde la transparencia y la muerte se confunden.

4. Ver Roger Caillois, *L'Homme et le sacré* (2ª ed., Gallimard, 1950), II, *L'ambiguïté du sacré*, págs. 35-72 [*Tachado* : En su prólogo (1939), Caillois dice a propósito del interés que uno y otro tenemos por el objeto de su estudio: «me parece que, sobre esta cuestión, se ha establecido entre nosotros una especie de osmosis intelectual que a mí no me permite distinguir con certeza, después de tantas discusiones, su parte de la mía en la obra que realizamos en común». Hay mucha exageración en esta forma de presentar las cosas. Aunque es cierto que Caillois debe algo a nuestras discusiones, ese algo es muy secundario. Como mucho, puedo decir que si Caillois atribuye al

obsesivo en el erotismo de un elemento de milagro, son sin duda más familiares, más comprensibles. (La diferencia, sin embargo, no es tal como para que no volvamos a encontrar en este dominio lo risible y lo repugnante bajo su forma más turbadora.) Lo menos extraño, seguramente, no es que la muerte y el nacimiento nos comuniquen en el grado más alto la sensación de milagro de lo sagrado.

3. *Consideraciones sobre el método*

El dominio que abarcamos en su extensión, aunque solamente en sus líneas generales, es de una complejidad tan grande que se hace notar la necesidad de una descripción coherente. Si lo soberano es esencialmente el milagro, y si a la vez participa de lo divino, de lo sagrado, de lo risible o de lo erótico, de lo repugnante o de lo fúnebre, ¿no debería considerar en general la morfología de estos aspectos? Parece vano ir más lejos en el conocimiento de la soberanía sin dar cuenta de la unidad profunda de aspectos cuya apariencia es tan variada. Sin embargo, para comenzar, me parecería inoportuno ir más lejos en esta vía.[5] Una morfología que describa dominios complejos

---

problema de la ambigüedad de lo sagrado una importancia que antes no se le prestaba, yo no he podido sino animarle a ello. Pienso que es una de las partes más personales de su libro junto con la *Théorie de la fête* (págs. 126-168), a la cual no creo haber contribuido de ninguna manera, sino que el conjunto de mí pensamiento recurre a ella constantemente. Aprovecho esta ocasión para expresar todo lo que debo a esta puesta al día casi perfecta de la cuestión de lo sagrado que es el pequeño libro de Roger Caillois. Por otra parte, me parece muy difícil, sin haberlo leído, captar en su justificación los desarrollos fundamentales de *La Part maudite. L'Homme et le sacré* no es solamente un libro magistral sino también un libro esencial para la comprensión de todos los problemas en los que lo sagrado es la clave. —Tengamos en cuenta que bajo una forma algo diferente, pero con el título: *Le pur et l'impur,* el estudio de Roger Caillois sobre la ambigüedad de lo sagrado constituye uno de los capítulos de la *Introduction* del tomo I de *L'Histoire générale des religions* (Quillet, 1948), para la que había sido inicialmente redactado, en 1938].

5. Sin embargo, no esperaré mucho para indicar la existencia de un punto donde la risa que no ríe y las lágrimas que no lloran, o lo divino y lo horrible, lo poético y lo repugnante, lo erótico y lo fúnebre, la extrema riqueza y la dolorosa indigencia coinciden. No es una impresión del espíritu. Bajo el nombre de *estado teopático,* este punto ha sido incluso objeto de una descripción implícita. No quiero decir que, en el estado teopático, esta coincidencia aparezca siempre en su completa extensión, sino que *pue-*

no podrá sino seguir a un planteamiento de los problemas fundamentales. Podría ser un resultado final, que sobrevendría únicamente en último lugar. Prefiero comprometerme desde el principio en el examen de lo esencial, sin entretenerme siquiera, más allá de lo inevitable, en la cuestión del método. Reservo para otra obra la exposición coherente del método que he seguido. Ahora me limitaré a tratarlo rápidamente. Mis «trabajos», si puedo hablar así, no tienden sino a prolongar el esfuerzo de «investigadores» que siguieron diversas disciplinas. No me he ocupado con demasiado escrúpulo de la legitimidad de los resultados que tomaba prestados, lo más juiciosamente que podía, de la historia de las religiones, de la sociología, de la economía política o del psicoanálisis... También, por otra parte, me informé de todo ello con una desenvoltura inconfesable (la de una demasiado larga paciencia, un poco cansada), aunque tampoco soy ajeno a las exigencias de la fenomenología. En un solo punto, aporto un elemento nuevo.

Admito, de manera fundamental, que no sabemos nada más allá de lo que enseña la acción dirigida con miras a satisfacer nuestras necesidades. Lo que la acción enseña supera sin duda lo que sirve a la acción: podemos incluso decir que la ciencia, adquirida en la práctica, por medio de la práctica, es o al menos puede ser *desinteresada.* Pero la ciencia siempre está sometida al primado del tiempo venidero sobre el tiempo presente. Hacer obra de ciencia es descuidar el tiempo presente con miras a los resultados que seguirán. Y lo más sorprendente

de aparecer. El estado teopático implica al mismo tiempo la coincidencia del perfecto no-saber y del saber ilimitado. Pero solamente en el sentido de que el no-saber consumado parece responder, parece ser la respuesta al estado de interrogación que suscita, más allá de la utilidad, la búsqueda del saber. Pero ese saber ilimitado es *el saber de* NADA. La teología negativa, que intenta transponer en el plano del conocimiento la implicación del estado teopático, podría limitarse a retomar el pensamiento de Dionisio Areopagita: *Dios es nada {néant},* pero prefiero decir: Dios no es NADA [RIEN], no sin unir a esta verdad negativa una risa perfecta: la risa que no ríe. Lo que al principio dije de este estado: coincidencia... de lo poético y de lo repugnante... etc., es verdad que parece contradictorio con la negación de todo contenido, que me parece definirlo. Pero los principios enunciados en el libro II nos preparan para ello y, lo mostraré más tarde, el objeto de la risa o de las lágrimas, del horror o del sentimiento de lo sagrado, de la repugnancia, de la conciencia de la muerte... es siempre NADA, que sustituye a la espera de un objeto dado. Es siempre NADA, pero revelándose súbitamente respuesta suprema, *milagrosa, soberana.* Defino la soberanía sin mezcla: *el reino milagroso del no-saber.*

sin duda es que la situación no cambia cuando, una vez obtenidos los resultados, accedemos al conocimiento mismo, cuando, hecha la ciencia, el conocimiento se nos da aparentemente en el tiempo presente. Hegel vio acertadamente que, aunque fuera adquirido de una manera definitiva y acabada, en el fondo el conocimiento nunca se nos da más que *desarrollándose en el tiempo.* No se da en una repentina iluminación del espíritu, sino en un *discurso,* que se articula necesariamente en la duración. El conocimiento, y el más profundo, no se nos presenta nunca completo, definitivamente, más que bajo la forma de resultado de un esfuerzo proseguido mediante el cálculo, mediante una operación útil para algún fin. El conocimiento no se debería confundir de ninguna manera con el último momento o el *fin* de la operación, es la operación completa. El fin de una operación útil puede a lo sumo ser un objeto desprovisto de utilidad, por ejemplo un coche empleado, como decía, en paseos contemplativos. Este coche, al hacerse inútil, se desprende entonces bastante claramente, en el pensamiento (aunque no en la realidad mecánica), de la operación que lo produjo. Este alejamiento no es posible en modo alguno si se considera en su homogeneidad la operación del conocimiento. Conocer es siempre comparable a lo que sería el goce de un coche si conducirlo fuera sin más, sin otro aspecto esencial y nuevo, una prolongación homogénea del trabajo del taller.

Conocer es siempre esforzarse, trabajar, es siempre una operación servil, indefinidamente retomada, indefinidamente repetida. Nunca el conocimiento es soberano: para ser *soberano,* debería tener lugar en el instante. Pero el instante permanece fuera, más acá o más allá de todo saber. Conocemos encadenamientos regulares en el tiempo, constantes, no sabemos nada, absolutamente, de lo que no adopta la forma de una operación, de una modalidad del ser servil, subordinada al porvenir, a su encadenamiento en el tiempo. Del instante no sabemos absolutamente nada. En una palabra, no sabemos nada de lo que en definitiva nos afecta, *de lo que nos importa soberanamente.* La operación que es el conocimiento se detiene desde el momento en que la soberanía es su objeto.

No obstante, tenemos incluso conciencia del instante. (No tenemos incluso conciencia más que del instante.) Pero, al mismo tiempo, la conciencia es huida del instante, en la medida en que se quiere clara y distinta, en la medida en que no es conocimiento vago de sí misma

sino saber de un objeto: en efecto, el saber de un objeto quiere captar ese objeto encadenado en la duración, más allá del instante presente. La conciencia del instante no es verdaderamente tal, no es soberana más que en el *no-saber.* Solamente aniquilando, al menos neutralizando en nosotros mismos toda operación de conocimiento, estamos en el instante sin rehuirlo. Esto es posible bajo la impresión de emociones fuertes que quiebran, interrumpen o dejan en un segundo plano el desarrollo continuo del pensamiento.

Así ocurre cuando lloramos, cuando sollozamos, cuando reímos a carcajadas. No es tanto que el movimiento de la risa o de las lágrimas, por sí mismo, detenga el pensamiento. En realidad, son el *objeto* de la risa o el *objeto* de las lágrimas los que quiebran el pensamiento, los que retiran de nosotros todo saber. La risa o las lágrimas se desencadenan en el vacío del pensamiento, que su objeto hizo en el espíritu. Pero estos movimientos, como los movimientos profundamente rítmicos de la poesía, de la música, del amor, de la danza, tienen el poder de mantener, de tomar y retomar sin fin el instante que cuenta, el instante de la ruptura, de la falla. Como si intentáramos detener el instante y fijarlo en los hipos una y otra vez repetidos de nuestras carcajadas o de nuestros sollozos.[6] El instante milagroso en el que la espera se resuelve en NADA, despegándonos de un suelo donde nos arrastrábamos, en el encadenamiento de la actividad útil.

Hay pues, en raros momentos privilegiados, objetos de pensamiento cuyas condiciones pueden ser conocidas de la misma manera que los otros objetos del conocimiento. Así, el objeto de la risa, el objeto de las lágrimas... Pero lo propio de estos objetos es, a modo de hipótesis, que el pensamiento que los concibe los disocia, y por ello se disocia él mismo como pensamiento. Los contenidos previos a esta disolución pueden ser conocidos e incluso pueden serlo las condiciones en las cuales se disuelven: estas condiciones pueden serlo, por ejemplo, si el objeto del que se trata provoca una risa interminable. Desde ese momento, dejaremos de hablar de la NADA en la cual el

6. No ignoro que los sollozos, en la mayor parte de los casos, tienen el sentido de la desdicha. Un poco más adelante volveré sobre la escasa diferencia que tienen la desdicha o la dicha en el desarrollo de algunas de nuestras reacciones. Pero, de todas maneras, en la desdicha, los sollozos mantienen el instante sagrado del desgarramiento, y nos liberan por un momento del *tedio* en el que el desgarramiento nos dejó. Del mismo modo, encontramos en las lágrimas un extraño consuelo.

objeto se disuelve, hablaremos de lo que fue el objeto disuelto y de lo que determinó la disolución. Así nos será posible, al menos, *hablar* de lo que es soberano. El pensamiento que se detiene ante lo que es soberano prosigue legítimamente sus operaciones hasta el punto en que su objeto se resuelve en NADA, porque, dejando de ser útil o subordinado, se hace *soberano* dejando de ser.

4. *La paradoja de las lágrimas felices (continuación de las consideraciones sobre el método)*

En principio, no hay lugar, en un ensayo que sólo considera en general el movimiento de la soberanía, para detenernos demasiado en el aspecto particular de la risa o de las lágrimas, al que se refiere en particular la sugerencia que precede. Me limitaré a recordar que, respecto a la risa, esta manera de ver es clásica. Sin embargo, insistiré más ampliamente sobre las lágrimas: porque de hecho extraigo de la reflexión sobre las lágrimas la noción general de *milagroso* que domina este libro.

Me parece bien presentar aquí mí pensamiento en el momento de su desarrollo. Su cohesión final, a mi entender, tendría menos interés (aunque alcanzarla requiere, en realidad, un tiempo inmenso).

Desde hace muchos años me sorprendía el aspecto ambiguo de las lágrimas, provocadas tanto por un acontecimiento dichoso como por la desdicha. Pero las lágrimas felices no han sido, como la risa, objeto de investigaciones innumerables y minuciosas. Esta sorprendente laguna, por sí sola, me mostraba la naturaleza decepcionante de la amalgama que forman en su conjunto nuestros conocimientos psicológicos. Había observado que, a veces, esas lágrimas de felicidad me humedecían los ojos en circunstancias que me dejaban desconcertado. No tengo tendencia a ir anotando este tipo de hechos, pero uno de ellos ha permanecido en mi memoria. Uno de mis primos políticos es oficial en la marina inglesa: durante la guerra servía a bordo del Hood. Pocas horas antes de que el Hood se hundiera, y toda la tripulación con él, mi primo fue enviado a una misión y subió a bordo de un barco más pequeño. El Almirantazgo anunció oficialmente su muerte a su madre: era lógico, formaba parte de la tripulación del Hood, de la que había naufragado, o casi, hasta el último hombre.

Pero su madre recibió después de varios días una carta de él relatando las circunstancias en las que había, «de milagro», escapado a la muerte. No conocí a mi primo hasta mucho más tarde, se trata de acontecimientos que al principio no me afectaron personalmente. Pero sin detenerme más en esto, tuve ocasión de contar la historia a algunos amigos, y cada vez, para mi gran sorpresa, las lágrimas humedecían mis ojos. No veía el motivo, pero tengo la costumbre, para cada cosa, de preguntarme qué *se sabe de ello* (debí decirme, bastante vagamente, que eso se encuentra, sin duda, en tal tipo de libros...): al fin, tuve la sospecha de que nadie sabía nada al respecto. Nadie, aparentemente, había propuesto siquiera una hipótesis absurda, teniendo al menos el mérito de haber introducido la investigación; sin duda, nadie había percibido siquiera el interés de estas lágrimas paradójicas (sin embargo, si se trata de la risa, las cuestiones más secundarias han sido objeto de numerosos estudios). No estoy seguro de esta carencia; lo sé, debería buscar más. Pero hablé de ello en una conferencia a la que asistían notables filósofos: aparentemente, nadie sabía del asunto más que yo.

Este punto, en sí mismo, no tiene importancia, pero debí esforzarme en resolver yo solo un problema que me asombraba. En primer lugar, consideré la relación entre tales lágrimas y el suceso. Todo el mundo sabe que se llora de alegría. Pero yo no sentía alegría. El suceso me pareció responder, a lo sumo, a un conjunto de casos de los que tenía, pese a todo, una representación más general y más detallada que ahora. De pronto —mientras consideraba los problemas de esta obra— me pareció que el *milagro,* que sólo el milagro hace nacer esas lágrimas felices. El milagro o, si no, lo que parece tal, puesto que en circunstancias parecidas nos es imposible esperar la repetición del mismo hecho. En cualquier caso, no podemos alcanzarlo con nuestros esfuerzos... Ese carácter de milagro es mostrado con exactitud por la fórmula: *imposible pero cierto,* que en otro tiempo me había parecido única para poder asumir el sentido de lo *sagrado.* Imaginaba al mismo tiempo que el arte no tiene otro sentido, que el arte es siempre la respuesta a la esperanza suprema de lo inesperado, de un milagro; por eso la medida del arte es el genio, mientras que el talento remite a los medios racionales, explicables, y cuyo resultado nunca tiene nada de inesperado.

He querido mostrar el camino seguido por mi pensamiento, descubriendo a lo largo de él, poco a poco, relaciones inesperadas, antes que el enunciado secamente teórico de estas relaciones o del método que he seguido. Desde el principio, este contenido, lo *milagroso,* que finalmente yo reconocía allí donde menos se lo podía esperar, en el objeto de las lágrimas, me pareció inscribirse esencialmente en la espera de la humanidad. Entonces pude decirme a mí mismo, con un sentimiento de certidumbre, que «el hombre no sólo tiene necesidad de pan, que no está menos hambriento de milagro». Sobre todo, comprendía esto tan capital: lo que había encontrado en las lágrimas felices, se encontraba también en las lágrimas infelices. Este elemento *milagroso* que, cada vez que las lágrimas humedecían mis ojos, reconocía en la fascinación, no faltaba en la desdicha. La muerte que privaba de ser a mi semejante, aquel mismo en el que yo había reconocido el ser, ¿qué era sino, bajo una forma negativa, lo inesperado, el milagro que sofoca? *Imposible pero cierto,* ¿cómo proclamar mejor el sentimiento que la muerte inspira a los hombres? ¿No podemos decir que en la muerte, en cierto sentido, descubrimos el análogo negativo de un milagro, lo cual nos resulta mucho más difícil de creer cuando la muerte alcanza a aquel que amamos, que nos es cercano, cosa que no podríamos creer, imaginar posible, *si ella, si la muerte no estuviera ahí?*

5. *La equivalencia de lo milagroso negativo (de la muerte) y de lo positivo (fin de las consideraciones sobre el método)*

Lo más notable es que este *milagroso negativo*, dado en la muerte, responde muy claramente al principio enunciado más arriba, según el cual el instante milagroso es el instante *en el que la espera se resuelve en NADA.* En efecto, es el instante en el que somos lanzados fuera de la espera, de la espera, miseria habitual del hombre, de la espera que somete, que subordina el instante presente a algún resultado esperado. Justamente, en el milagro, somos remitidos de la espera del porvenir a la presencia del instante, del instante iluminado por una luz milagrosa, luz de la soberanía de la vida liberada de su servidumbre.

Pero, ya lo he dicho, la espera se resuelve en NADA. Desde este momento debemos plantear doblemente la cuestión: si esa NADA es la de la muerte, difícilmente vemos en qué el instante es la iluminación

soberana de la vida; si, por el contrario, se trata de un aspecto milagroso que seduce, como la extrema belleza de la auténtica obra de arte, difícilmente vemos la razón por la cual la belleza no sería NADA, por la cual no tendría otro sentido que NADA. He hablado de *un milagroso negativo*, pero en ese negativo el elemento milagroso es contrario al deseo, y esta manera de hablar implica la existencia de un *milagroso positivo,* que parece el único en justificar el valor ordinariamente ligado al término de milagro, y cuya forma positiva responde a la espera de un bien.

Precisamente sobre este punto, para responder a esta dificultad, he hecho resaltar en qué me alejaba el método que he seguido de las vías ordinarias del conocimiento. Desde hace mucho tiempo tomé la opción de no buscar, como los demás, el conocimiento, sino su contrario, que es el no-saber. Ya no esperaba el momento en el que obtendría la recompensa de mi esfuerzo, *en el que al fin sabría*; sino aquel *en el que ya no sabría, en el que mi primera espera se resolvería en NADA.* Quizá es un misticismo, en el sentido de que mi sed de no saber, un día dejó de distinguirse de la experiencia a la que los religiosos dieron el nombre de mística —pero yo no tenía ni presupuesto, ni Dios.[7] En cualquier caso, esta manera de ir a contracorriente en las vías del conocimiento —para salir de él, no para obtener un resultado que otros esperan— conduce al principio de la *soberanía* del ser y del pensamiento, que en el plano donde estoy ahora situado tiene este sentido: que el pensamiento, subordinado a algún resultado esperado, completamente sometido, deja de ser el ser *soberano,* que sólo el no-saber es *soberano.*

Pero la opción que afirmo, y, resultado supremo, la negación de resultados venideros, no pueden por sí solos dar a este pensamiento lo necesario para merecer consideración. Ya lo he dicho, me limito a las líneas generales: pero debo en este punto exponer lo esencial de mi posición.

He reflexionado sobre el no-saber, y he visto que la vida humana abunda en momentos, que yo relaciono con el no-saber, en los que la

---

7. Hablé de esta experiencia en *L'Expérience intérieure* (1943), *Le Coupable* (1944), *Sur Nietzsche* (1945), cuya segunda edición será reunida bajo el título general de *Somme athéologique* (Gallimard), y será continuada por un tomo IV, *Le pur bonheur*, y por un tomo V, *Le système inachevé du non-savoir.* Actualmente sólo ha aparecido la segunda edición de *L'Expérience intérieure.* La de *Le Coupable* está en preparación.

incesante operación del conocimiento se resuelve. Aludía a ellos al hablar de sollozos, de risa a carcajadas..., al decir que en ellos el desarrollo del pensamiento se quebraba. Me detuve en este aspecto, si no de la naturaleza, de la vida humana, buscando en la experiencia la salida de mi servidumbre. El objeto de las lágrimas o de la risa —el de otros efectos como el éxtasis, el erotismo o la poesía— me parecía responder al punto mismo en que el objeto del pensamiento se disipa. Hasta ese punto, este objeto podía ser un objeto de conocimiento, pero hasta él solamente, de tal modo que el esfuerzo de conocimiento fracasaba regularmente. (Ningún filósofo ignora lo que tiene de agotador la imposibilidad de llegar a término en el problema de la risa, pero la poesía, el éxtasis, el erotismo... no plantean sin duda problemas menos agotadores.) Necesariamente debía fracasar en la medida en que el no-saber, es decir, en que la NADA, tomada como objeto supremo del pensamiento, que sale de él mismo, que se separa y llega a la disolución de todo objeto,[18] no estaba implicada en la resolución del problema.

Así es fácil percibir, si se me ha seguido, que la «paradoja de las lágrimas», que me inquietaba cuando no tenía esta posición, pudo mostrárseme, muy al contrario, en la cima de un pensamiento cuyo *fin* desmonta los raíles sobre los que está montado. Lo que se me mostraba no era el aspecto paradójico de las equivalencias: para mí, el hecho de que un acontecimiento dichoso pueda tener el mismo efecto que la muerte, habitualmente considerada como el acontecimiento

---

8. No hace falta decir que esa NADA [RIEN] tiene poco que ver con la *nada {néant}.* La nada [*néant*], es considerada por la metafísica. La NADA [RIEN] de la que hablo se da en la experiencia, sólo es considerada en la medida en que la experiencia la implica. Sin duda, el metafísico puede decir que esa NADA es lo que él considera cuando habla de *nada.* Pero todo el movimiento de mi pensamiento se opone a su pretensión, la reduce a NADA. En el instante en que esa NADA deviene su objeto, este movimiento quiere incluso detenerse, dejar de ser, dejando en su lugar lo incognoscible del instante. Por supuesto, confieso que al mismo tiempo valorizo esta NADA, pero al valorizarla no hago de ella NADA. Es cierto que le confiero, con una innegable solemnidad (pero tan profundamente cómica), la prerrogativa *soberana.* Pero *soberano,* ¿será eso que la masa imagina? *¿Soberano?,* usted y yo lo somos. Con una condición, olvidar, olvidar *todo...* Hablar de NADA no es, en el fondo, más que negar la servidumbre, reducirla a lo que es (es útil), no es en definitiva más que negar el valor no práctico del pensamiento, reducirlo, más allá de lo útil, a la insignificancia, a la honesta simplicidad del fallo, de lo que muere y desfallece.

más desdichado, no fue una revelación. Desde hace mucho tiempo, tenía conciencia del carácter *banal* de esas relaciones, pero terminó por hacer cegadora una luz que me deslumbraba. Una pequeña frase de Goethe sobre la muerte:[9] «Una imposibilidad que de pronto se hace realidad», tuvo el mérito, sin pretenderlo, de hacer sensible a mis ojos el carácter *milagroso* del acontecimiento más temido. Pero lo más sorprendente era la identidad de reacciones *no calculadas,* que hacía, desde un punto de vista definido, desaparecer la diferencia entre lo positivo y lo negativo, la extrema felicidad y la desdicha extrema, situando lo uno y lo otro, indiferentemente, *en el punto de resolución de nuestros pasos.*

Lo más claro era que, esencialmente, *un impulso irracional daba el valor soberano al milagro*, aunque éste fuera desdichado. Lo que contaba, lo que convulsivamente las lágrimas mantenían, era, ante nosotros y para nosotros, el instante horrible y sin embargo, a pesar de nosotros, maravilloso, en el que «la imposibilidad, de pronto, se hacía realidad». Este instante que decide sin duda nuestra desdicha, no por eso dejaba de tener el sentido del milagro, el poder de disolver en nosotros lo que, hasta entonces, estaba necesariamente sometido, estaba anudado. Por otro lado, de ningún modo se puede pensar que las lágrimas de felicidad tienen el sentido de la espera satisfecha. Pues el objeto de esas lágrimas felices es él mismo inesperado, él mismo, como la muerte, no es más que, súbitamente, lo imposible haciéndose verdadero, haciéndose *lo que es.* En este caso, el objeto de la espera ya no es el del deseo: esperamos, quizá en la angustia, lo que es razonable esperar, la duración de un estado de cosas molesto, pero no esperamos, no osamos, no podemos esperar la salida que el deseo sugiere. O, si la esperamos, es sin creer en ella, y, más verdaderamente, no la esperamos si la esperamos *contra toda razón.* Así, el deseo suscita la

9. Que subrayé en el libro de Edgar Morin, *L'Homme et la Mort dans l'histoire* (no me había chocado cuando leí los *Entretiens avec Eckermann).* «Cada cual —escribe Edgar Morin— ha podido constatar como Goethe que la muerte de un ser cercano es siempre "increíble y paradójica", "una imposibilidad que de pronto se hace realidad" (Eckermann).» Digamos aquí hasta qué punto la gran obra de Morin sobre la muerte está llena de verdad y de vida [Hay traducción castellana de la 2ª ed. (1970) del libro de E. Morin: *El hombre y la muerte,* Kairós, Barcelona, 1974. Bataille publicó una reseña crítica de este libro, con el título «Le paradoxe de la mort et la pyramide», en *Critique,* 74, julio 1953, págs. 623-641, recogida luego en *Œuvres complètes,* vol. III, ob. cit., págs. 504-520].

esperanza injustificada, la esperanza que la razón condena, que difiere de la espera del objeto querido o de su duración. Lo que llamo espera, que se resuelve en NADA, es siempre el cálculo inevitable de la razón.

Insisto sobre el hecho de que, desde un punto de vista sin duda restringido, pero al que podemos llegar, sólo secundariamente importa saber si, en la espera a la que NADA sigue, la sorpresa es triste o alegre. En primer lugar, lo que importa desde este punto de vista es que un aspecto inusual, inesperado, tenido por imposible, se revela. Es la ocasión de recordar este hecho notable: que, en ciertas islas de Oceanía, la muerte del rey provocaba en todo un pueblo un desencadenamiento en el que las reglas sobre las que, ordinariamente, se asentaba lo posible eran invertidas, en el que súbitamente los hombres más jóvenes mataban y violaban a su antojo. Cuando golpeaba al rey, la muerte golpeaba a toda la población en lo más sensible y desde entonces la presión latente se ejercía en el sentido de una dilapidación desordenada, de una inmensa fiesta que tenía el signo de la desdicha. Cada vez que se resuelve en NADA, la espera decepcionada sugiere una súbita inversión del curso de la vida. A veces una crisis de risa o de lágrimas agota la posibilidad de efervescencia que se abre en ese momento. Pero a menudo la transgresión iniciada se desarrolla como transgresión desmesurada: la espera decepcionada anuncia el reino del instante, abriendo la vía del desorden sexual y de la violencia, de la festividad y de las dilapidaciones desenfrenadas. Así la soberanía celebra sus bodas con la muerte. Un rey es la criatura del milagro por excelencia, concentra en sí mismo las virtudes de una presencia milagrosa. En razón de un equilibrio dinámico, estas virtudes pueden concurrir en el mantenimiento del orden y en la conservación de lo posible, pero es en la medida en que la integridad de su poder, tan sagrado que nadie osaría imaginar nada que pueda alcanzarlo, asegura el retorno de la transgresión y de la violencia. El «milagro» de la muerte se sitúa en la prolongación de esta exigencia soberana, que requiere *lo imposible haciéndose verdadero,* en *el reino del instante.*

Lo que cuenta es que cada vez la *espera,* eso que ata en la actividad, cuyo sentido está dado en la *espera* razonable del resultado, de una manera asombrosa, inesperada, se resuelve en NADA.

II

El esquema de la soberanía

1. *Lo sagrado, lo profano, el dato natural y la muerte*

Ahora debo retomar enteramente lo que dije de la muerte y del vínculo que la une, de una manera fundamental, al ser soberano del hombre.

Debo retomarlo a partir de los orígenes, donde el *objeto* se separó de una experiencia interior inicial, que en principio no diferiría de la que aparentemente tienen los animales.

El útil, «el útil de sílex en bruto», utilizado por el hombre prehistórico, fue seguramente la posición inicial del objeto como tal. El mundo objetivo es dado en la práctica introducida por el útil. Pero en la práctica, el hombre, que se sirve del útil, se hace él mismo útil, él mismo se hace objeto, en el mismo nivel que el útil. El mundo de la práctica es un mundo donde el hombre es él mismo una cosa, lo que el animal no es para sí mismo (cosa que, por otra parte, en principio, el animal no es para el hombre). Pero el hombre no es verdaderamente una cosa. Una cosa es idéntica en el tiempo, pero el hombre muere y se descompone y este hombre, que está muerto y se descompone, no es la misma cosa que ese hombre que vivía. La muerte no es la única contradicción que interviene en el edificio creado por la actividad del hombre, pero tiene una especie de preeminencia.

Ahora bien, lo que, en el mundo de la práctica, apareció bajo el aspecto de la contradicción, ha aparecido por eso mismo como sagrado o, en otros términos, como prohibido. En el seno del mundo de la práctica, lo sagrado es esencialmente lo que, aunque imposible, es sin embargo cierto,[10] lo que, al mismo tiempo, es rechazado del mundo de la práctica (en tanto que podría destruirlo) y valorizado por liberarse de la subordinación propia de este mundo. Su valor no es, como parece, esencialmente negativo. La acción productora de las cosas

10. Es, según la frase de Goethe, «una imposibilidad que de pronto se hace realidad». Véase más arriba, pág. 76.

niega lo que es (el dato natural) y la cosa es la negación de lo que es. El mundo de las cosas o de la práctica es el mundo en el cual el hombre está esclavizado, o simplemente en el cual sirve para algo, sea o no el servidor de otro. El hombre está ahí alienado, él mismo es una cosa, al menos temporalmente, en la medida en que sirve: si su condición es la del esclavo, está totalmente alienado, si no una parte de sí mismo más o menos consecuente está alienada, respecto a la libertad del animal salvaje. Esta alienación relativa, y no la esclavitud, definió desde el principio al hombre soberano, quien, en la medida en que su soberanía es auténtica, es el único que goza de una condición no alienada. Sólo él tiene una condición comparable a la del animal salvaje, y es sagrado, al estar por encima de las cosas, a las que posee y de las que se sirve. Pero lo que hay en él tiene, respecto a las cosas, una violencia destructora, por ejemplo la de la muerte.

La gran preocupación, si no de los primeros hombres, al menos de la humanidad arcaica, fue definir, al lado del mundo de la práctica, dicho de otro modo, del mundo profano, un mundo sagrado; al lado del hombre más o menos sometido a servir, un hombre soberano; al lado del tiempo *profano,* un tiempo *sagrado.* Las separaciones siempre fueron hechas con una preocupación enfermiza, pero eso no significa que estuvieran bien hechas. Sin hablar de una parte de arbitrariedad que interviene inevitablemente en la constitución del dominio sagrado, lo que respecto al mundo de las cosas tenía el sentido de una contradicción constituyó un dominio exangüe, por definición imposible. Lo que es sagrado, no estando fundado sobre un acuerdo lógico consigo mismo, no es sólo contradictorio respecto a las cosas, sino que, de una manera indefinida, está en contradicción consigo mismo. Esta contradicción no es negativa: en el interior del dominio sagrado, hay, como en el sueño, una contradicción sin fin que se multiplica sin destruir nada. Lo que no es una cosa (o, formado a imagen de la cosa, un objeto de ciencia), es pero al mismo tiempo no es, es imposible y sin embargo está ahí. Soy por ejemplo yo, o lo que dándose desde fuera participa de mí mismo, quien siendo yo, no soy sin embargo yo (pues no soy yo en el sentido en que me considero un individuo, una cosa): eso puede ser un dios o un muerto, pues en lo que a él concierne, *ser o no ser* es una cuestión que nunca puede ser seriamente (lógicamente) planteada. También me es posible mostrármelo a mí mismo incluso como una cosa. Si fuera una cosa en la coherencia de

mi pensamiento, como lo es de una manera fundamental el individuo por el cual me tomo, si considerase este elemento como una cosa en el momento en que mi pensamiento se ordena siguiendo las leyes del mundo de la práctica, la negación que es lo propio de la cosa reduciría este elemento a una cosa, y nada más. Pero es una cosa que, en el mismo instante, no es una cosa. Ésta es la paradoja: una cosa sagrada, una cosa esencialmente defectuosa y además, desde un punto de vista soberano, muy mal hecha: pues, a pesar de todo, la cosa sagrada termina por tener una utilidad.

De lo que precede se deduce que lo sagrado difiere profundamente del dato natural, que la acción creadora de las cosas en un principio negó. Ciertamente lo sagrado es, en un sentido, el dato natural. Pero es un aspecto del dato natural que se revela posteriormente en el mundo de la práctica, donde es negado, mediante efectos que escaparon a la acción negadora del trabajo, o que destruyen activamente la coherencia establecida en el trabajo. Además, es un aspecto percibido por unos espíritus que el orden de las *cosas* formó en esas exigencias bien definidas que ordenan la coherencia de este mundo: incluso aquel que rechaza estas exigencias no las ignora, y sólo el animal las ignora.

La muerte, así, en medio de las cosas bien ordenadas en su coherencia, es un efecto que perturba este orden, que por una especie de milagro negativo escapa a esta coherencia. La muerte destruye, reduce a NADA al individuo que se tomaba y al que los demás tomaban por una cosa idéntica a sí misma. No solamente este individuo estaba inserto en el orden de las cosas, sino que el orden de las cosas había entrado en él y, en su interior, había dispuesto todo según sus principios. Tenía como las otras cosas, un pasado, un presente *y un porvenir,* y una identidad a través de este pasado, este presente y este porvenir. La muerte destruye lo que fue porvenir, que se ha hecho presente dejando de ser. La supresión de lo que debía perseverar en el ser tiene como consecuencia el error que consiste en creer que lo que ya no es sin embargo *es,* bajo alguna otra forma (de sombra, de doble, de alma...). Nadie cree en la desaparición pura y simple de aquel que estaba ahí. Pero este error no conlleva la convicción de estar poniendo en el mundo cosas coherentes. En efecto, el error se acompaña siempre de la conciencia de la muerte. Nunca suprime totalmente la conciencia de la muerte.

Pero lo que es seguro es que la conciencia de la muerte se ha alejado mucho del dato natural. El animal no solamente no tiene esta conciencia, sino que ni siquiera puede reconocer la diferencia entre aquel de sus semejantes que está muerto y aquel que vive. La muerte, en el desorden que por el hecho de su irrupción sucede a la concepción del individuo visto como parte de la coherencia de las cosas, es el aspecto que toma el dato natural completo, en la medida en que no puede ser asimilado, en que no puede ser insertado en el mundo coherente y claro. Ante nuestros ojos, la muerte encarnada en un muerto participa de todo un horror viscoso, está cerca de los sapos, de la basura, de las arañas más angustiosas. Es la naturaleza, pero no solamente la que no hemos podido vencer, la que ni siquiera hemos podido afrontar, y contra la cual ni siquiera tenemos la oportunidad de poder luchar. Un no sé qué horrible y exangüe se aglutina en el cuerpo que se descompone, en la *ausencia* de aquel que nos hablaba y cuyo silencio nos subleva.

2. *El temor a la muerte, la prohibición del asesinato y la transgresión soberana de esta prohibición*

Este retorno del dato natural bajo el aspecto del desfallecimiento definitivo se opone a la plenitud del mundo de la eficacia. Este desfallecimiento no ha cesado de descomponernos: nos abandona al acontecimiento del que estamos enfermos en lo secreto de nuestro corazón. Intentamos escapar de este horror elemental, pero mantiene en la sombra y en el silencio *de muerte* el movimiento imprevisible e incomprensible de todo lo que no hemos podido reducir al orden tranquilizador y al que sabemos que, más tarde, sucumbiremos. Temblamos, palidecemos cuando esto surge... Por más que los hombres han intentado, desde siempre, aprovechando la inmensa confusión en la que surge la conciencia de la muerte, situar el más allá al abrigo y muy lejos de esta indefinible amenaza, su esfuerzo es vano. Lo que han percibido bajo forma de «sombra» o de «doble» se sitúa en ese mundo del estremecimiento que no pueden dominar. Todas las imágenes del paraíso, de las almas y de los cuerpos gloriosos, o las banales representaciones de los difuntos reencarnados mediante metempsicosis, nunca han evitado que el verdadero, el inmutable do-

minio de la muerte continuara siendo el de ese miedo glacial. Siendo así, la muerte únicamente opone el aumento del error —más allá de un silencio que nos abandona a lo peor— a la fecundidad dichosa de la práctica. ¿Cómo rechazar el valor de la actividad eficaz, cómo reservarlo para lo que nos abruma, para lo que hace manifiesta nuestra impotencia?

El acuerdo parece unánime, pero quizá la oposición está mal situada.

En la actividad eficaz el hombre se hace equivalente a un útil, quien produce se asemeja a la cosa que es el útil, que a su vez es un producto. Estos hechos tienen un alcance bien definido: el sentido del útil se lo da el porvenir, lo que el útil producirá, la utilización futura del producto; al igual que el útil, quien sirve —quien trabaja— tiene el valor de lo que será más tarde, no de lo que es. Lo que la muerte toca puede ser uniformemente odioso, y ante nosotros puede ser únicamente un polo de repulsión, al situar todo valor en el polo opuesto. Pero tal aspecto no podría agotar la experiencia de la muerte. La degradación fundamental se da en el hecho de que el hombre se hace una cosa. Si no completamente, al menos siempre. ¿Podríamos sin la muerte dejar de ser cosa, destruir en nosotros lo que nos destruye, y reducir lo que nos reduce a menos que nada?

El temor a la muerte aparece desde el principio unido a la proyección de sí en el tiempo futuro que, siendo un efecto de la posición de sí como una cosa, es al mismo tiempo la condición de la individualización consciente. El ser a quien el trabajo volvió conscientemente individual es quien está angustiado. El hombre está siempre más o menos angustiado, porque siempre está a la espera: una espera a la que hay que llamar espera de sí. Porque debe captarse a sí mismo en el tiempo futuro, a través de los resultados anticipados de su acción. Por eso muere plenamente, pues, en la perspectiva en la que se esfuerza incesantemente para alcanzarse a sí mismo, la muerte posible siempre está ahí, y la muerte impide al hombre alcanzarse. La muerte es lo que es para nosotros en la medida en que puede impedirnos alcanzarnos, en que separa lo que éramos, que ya no es, del ser individual que dejamos de ser. Así, un ser que únicamente existiera en

el instante no podría ser separado de sí mismo en una especie de «traumatismo».[11] Pero subjetivamente no sería un individuo.

En la medida en que somos seres subordinados, al aceptar la subordinación de la cosa, morimos humanamente. Pues morir humanamente, en la angustia, es tener de la muerte una representación que permite el desdoblamiento de sí mismo en un presente y un futuro: morir humanamente es tener del ser futuro, del que cuenta para nosotros, la idea insensata de que no es. Si vivimos soberanamente, la representación de la muerte es imposible, pues el presente ya no está sometido a la exigencia del futuro. Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no de la muerte, al menos de la angustia de la muerte. No es que morir sea odioso —pero vivir servilmente es odioso. El hombre soberano escapa de la muerte en este sentido: no puede morir *humanamente.* No puede vivir en una angustia susceptible de someterlo, de decidir en él el movimiento de huida ante la muerte que es el inicio de la servidumbre. No puede morir huyendo. No puede consentir que la amenaza de la muerte le entregue al horror de una loca huida —no obstante imposible. Así, en este sentido, en tanto que vive en el instante, escapa de la muerte. El hombre soberano vive y muere de la misma manera que el animal. Pero sin embargo es un hombre.

Edgar Morin[12] admite la concepción de Hegel, según la cual el soberano, el señor, opone al horror de la muerte el riesgo de morir. Pero piensa que el riesgo de morir, que nosotros podemos asumir, es la «afirmación del individuo». Por el contrario, en el riesgo de muerte el ser humano se oculta en nosotros frente a la conciencia individual. El soberano no es un animal, en la medida en que, *conociendo la muerte*, se opone a la conciencia individual, cuyo principio existe en él. Opone a la conciencia —y a la seriedad de la muerte, que es su contenido inicial— un movimiento de *juego* que predomina en él sobre las consideraciones que rigen en el *trabajo.* La afirmación individual es pesada, está en la base de la reflexión y de la gravedad desdichada de la vida humana: es por esencia la negación del juego. La afirmación soberana sólo está fundada sobre el juego de sentimientos irreflexi-

11. La expresión es de Edgar Morin —*L'Homme et la Mort dans l'Histoire* (Corrêa,1951), pág. 22.

12 . Ob. cit., pág. 63.

vos, como son los movimientos de rivalidad, de prestigio, la rebelión y la intolerancia ante la prohibición, de la que son objeto la muerte y el asesinato. Lo que el soberano se toma en serio no es la muerte del *individuo,* sino a los *otros:* prefiere, al hecho de sobrevivir personalmente, un prestigio que ya no le engrandecerá si muere, y que sólo contará en la medida en que los otros cuenten.

En contrapartida, de una manera fundamental, el impulso del hombre soberano hace de él un asesino. La muerte es una negación iniciada por el mundo de la práctica: el principio de este mundo está sumergido en la muerte como lo está una ciudad en un maremoto. Es el mundo de la cosa, del útil, el mundo de la identidad en el tiempo y de la operación que dispone del tiempo futuro, es el mundo de los límites, de las leyes y de la prohibición. En su principio, es una subordinación general de los seres humanos a unas obras que responden a las necesidades de un grupo. Pero no solamente este mundo choca contra inevitables contradicciones, no solamente la muerte es en él el inevitable obstáculo, sino que también, el hombre completo que responde a las necesidades —apenas ha respondido a ellas— reclama *activamente* la negación de una servidumbre que acepta, pero sólo acepta en la medida en que se le imponía. Los imperativos del mundo de la práctica oponen numerosos límites a los estragos de la muerte: sin hablar de las costumbres que dan una forma precisa y *limitada* al desorden moral que resulta de su llegada, le opone la prohibición del asesinato. Difícilmente admitimos que en esta prohibición ocurra como en otras, que son fácilmente transgredidas: sin embargo, debemos percibir que los límites opuestos por la civilización a los movimientos inmediatos de la pasión no son límites absolutos. Estos límites están ahí con el fin de que la civilización disponga de las condiciones sin las cuales no podría existir. Pero basta con que disponga de ellos bastante a menudo. Aunque la situación parezca clara, todo ocurre como si los límites estuvieran ahí *para ser transgredidos.* Los límites dan a la pasión el movimiento crispado que no tenía en la animalidad: este movimiento propiamente humano tiene formas reguladas, relativamente, por convenciones a menudo extrañas; tiene una intensidad explosiva más grande, quizá menos duradera, pero sobre todo conduce a refinamientos de goce y de crueldad que únicamente la civilización y la prohibición han hecho posibles de rebote. Por más que el hombre se imponga a sí mismo —o, si puede, im-

ponga a otros hombres— convertirse en una cosa, esto no puede ir muy lejos. Esta tentación choca en primer lugar con el hecho de que, pasivamente, a pesar de él, aunque no sea más que por la muerte que le descompone y súbitamente le da un aspecto horrible, le será imposible subordinarse sin reservas a la necesidad (la muerte pasivamente recibida, y revelándole diferente de lo que es, por sí sola anuncia que el hombre no es una cosa). Pero, más allá de esta negación pasiva, es fácil y es inevitable que la rebelión activa tenga lugar finalmente: aquel a quien el mundo de la utilidad tendió a reducir al estado de una cosa ajena a la muerte, en consecuencia al asesinato, exige al fin la violación de la prohibición que había aceptado. En ese momento, escapa por el asesinato a la subordinación que rechaza, y se deshace violentamente de un aspecto de útil o de cosa que sólo había asumido por un tiempo. A este precio le es devuelta la existencia soberana, el momento soberano, a fin de cuentas el único que justifica una sumisión condicional y provisional a la necesidad.

La soberanía tiene numerosas formas: sólo raramente está condensada en una persona e incluso entonces está difusa. El entorno del soberano participa ordinariamente de la soberanía, pero la soberanía es esencialmente el rechazo a aceptar los límites que el miedo a la muerte aconseja respetar para asegurar generalmente, en la paz laboriosa, la vida de los individuos. El asesinato no es el único medio de recuperar la vida soberana, pero la soberanía se une siempre a la negación de los sentimientos que la muerte impone. La soberanía exige la fuerza de violar, ciertamente en las condiciones que definen las costumbres, la prohibición que se opone al asesinato; requiere también el riesgo de morir. Siempre, la soberanía impone la liquidación, con fuerza de carácter, de todos los desfallecimientos ligados a la muerte, y la dominación del estremecimiento profundo. Si el mundo soberano o sagrado, que se opone al mundo de la práctica, es ciertamente el dominio de la muerte, no lo es del desfallecimiento. Desde el punto de vista del hombre soberano, el desfallecimiento y la representación temerosa de la muerte derivan del mundo de la práctica, es decir, de la subordinación. En efecto, la subordinación está siempre sometida a la necesidad, la subordinación está siempre en el fondo de la pretendida necesidad de evitar la muerte. El mundo soberano tiene sin duda un olor a muerte, pero es para el hombre subordinado; para el hombre soberano, es el mundo de la práctica el que huele mal; si no huele a

muerte, huele a angustia, en él la gente suda de angustia ante sombras, en él la muerte subsiste de forma contenida, pero lo colma.

3. *El paso del milagro negativo de la muerte al milagro positivo de lo divino*

El mundo soberano es el mundo donde el límite de la muerte es suprimido. La muerte está allí presente, su presencia define ese mundo de violencia, pero si la muerte está allí presente, es siempre para ser negada, sólo está allí para eso. El soberano es el que es, como si la muerte no fuera. E incluso es el que no muere, pues sólo muere para renacer. No es el individuo, que, en la identidad consigo mismo, es una cosa distinta. No es un hombre en el sentido individual de la palabra, sino un *dios,* es esencialmente la encarnación de aquel que es pero que no es, es el mismo que aquel a quien reemplaza, aquel que le reemplaza es el mismo que él. Ignora tanto los límites de la identidad como los de la muerte, o más bien esos límites son los mismos, él es la transgresión de los unos y los otros. No es, en medio de los otros, un trabajo que se ejecuta, sino un juego. Es la imagen perfecta de un juego mayor, mientras que comúnmente sólo tenemos del juego una imagen menor (a la medida de los niños). En la persona del soberano, el juego es lo que sería en la persona de Dios, si no hubiéramos concebido su Omni-Potencia en los límites del mundo subordinado. La ejecución del rey es la mayor afirmación de la soberanía: el rey no puede morir, la muerte no es nada para él, es lo que su presencia niega, lo que su presencia aniquila hasta en la muerte, lo que su muerte misma aniquila. Las pirámides no fueron más que un juego que daba su forma más lujosa a la divinidad imperecedera del hombre, pero fueron «trabajos» de seres subordinados, *de los que una, soberanía sin límite hizo siempre un «juego».*

A los ojos de los egipcios, la pirámide era una imagen de rayo solar. En la persona del rey muerto, la muerte era transformada en resplandor, transformada en ser indefinido. La pirámide no es solamente el monumento más duradero, es también la adecuación del monumento y de la ausencia de monumento, del paso y de las huellas borradas, del ser y de la *ausencia* del ser. La muerte no es ahí más que la impotencia de la muerte para mantener un pequeño horror frío, que es la sombra llevada por la angustia individual. El horror es el límite

del individuo. Lo que anuncia es la reducción del hombre a la cosa. Anuncia el mundo de la práctica. El sentido del mundo de la práctica es siempre alejar para siempre el horror que no puede ser separado de él de ninguna manera. Pero al pie de la pirámide, el mundo de la práctica ha desaparecido, su límite no es ya sensible.

III

El desarrollo histórico del conocimiento de la soberanía

1. *El desconocimiento de la soberanía y el carácter incompleto del mundo que de ello resulta*

Seguramente, la indiferencia relativa a la dicha y a la desdicha, al poder absoluto y a la impotencia definitiva, que se une a la soberanía, tiene algo de arcaico. Pero esta cualificación significa ante todo el cambio fundamental de la importancia que tiene la soberanía en el espíritu del hombre. Existe un privilegio reciente de las conductas conformes a la razón; el primado de lo milagroso, de lo que maravillaba, aunque fuera al precio del terror, de lo que detenía e invertía el curso de las cosas, parece pertenecer al pasado. Pero es sin duda en la medida en que la *conciencia* nos engaña, dejando en la penumbra del *inconsciente* nuestros deseos más arraigados. Limitándonos al conocimiento, que la práctica y la razón ordenan y garantizan, podríamos creer en la posibilidad de una ordenación de todas las cosas, que excluiría el riesgo y el capricho, y fundaría sin limitación la autenticidad sobre la prudencia y la búsqueda de lo útil. Pero ¿y si el conocimiento, el primer movimiento al menos del conocimiento, fuera servil?, *¿y* si el servilismo (el servilismo *inmediato*) del conocimiento tuviera por resultado la imposibilidad en la que estamos de considerar, como a pesar de todo podríamos esperarlo, más allá de lo útil lo *soberano*, más allá del medio un fin que no estaría subordinado a ningún otro, un fin *soberano?* Ocurriría esto, que es en resumidas cuentas simple, que es racionalmente concebible:

Los notables resultados del conocimiento erudito no han afectado a la humanidad arcaica, ni tampoco, si se quiere, a esta humanidad

más reciente que, parcialmente, sobrevive en medio de nosotros y que podríamos llamar arcaizante. Pero, en general, el hombre moderno ha situado en primer plano un dominio que el progreso de los conocimientos extendió, ordenó e hizo cada día más coherente: es el dominio de la conciencia, se entiende de la conciencia clara y distinta. El hombre arcaico se ocupaba principalmente de lo que es soberano, maravilloso, del más allá de lo útil, pero es esto justamente lo que una conciencia iluminada por el progreso de los conocimientos arroja en el claroscuro, dudoso y condenable, al que el psicoanálisis dio el nombre de *inconsciente.* El hombre moderno ignora o no reconoce, tiende a denigrar o a negar lo que el hombre arcaico ha tenido por soberano. El hombre arcaico se planteaba constantemente la cuestión de la soberanía, era para él la cuestión primera, *la que contaba soberanamente a sus ojos.* No se planteaba en su espíritu bajo una forma racional, no imaginaba resolverla de la misma manera que un problema de mecánica. Pues, en cierto modo, *sabía* que la soberanía no puede ser el resultado esperado de un esfuerzo adaptado. Lo que es soberano no puede venir sino de lo arbitrario, de la suerte. No debería existir *medio* por el cual un hombre pudiera hacerse *soberano:* conviene que lo *sea*, y desde entonces la soberanía no puede serle retirada, pero si no la posee no puede adquirirla. ¿Cómo es que, *para todos,* no había nada más importante que la certidumbre, en un punto, de alcanzar un esplendor inútil, de exceder en ese punto la miseria de la utilidad? Nunca nada soberano debía someterse a lo útil. Las obras, todas las obras tenían por fin último e inaccesible este elemento milagroso que ilumina al ser, lo transfigura y le confiere, más allá de la pobreza de la cosa, esa autenticidad regia, que nunca se deja reducir a la medida del trabajo humillante. Incluso parecía, en ese reino del milagro, que los resultados del trabajo dependían de una virtud sin la gracia de la cual el trabajo permanecería estéril.

La preocupación por el resultado afortunado o desafortunado estaba presente en esta manera de ver arcaica, incluso no dejaba de ser gravosa, pero nunca ocupaba *nominalmente el primer lugar.* La fecundidad misma de las obras exigía la preeminencia del elemento soberano, afortunado o desafortunado, fasto o nefasto. Las circunstancias variaban y el rey podía tanto ser ejecutado como adulado.

Si no existiera el testimonio de la historia, o el de la etnografía, difícilmente adivinaríamos hoy esta inversión inicial de lo que nos

parece tan seguro. Sin embargo, debemos preguntarnos con calma si el mundo que hemos concebido conforme a la razón es en sí mismo un mundo viable y entero. Es un mundo de la operación subordinada al resultado esperado, un mundo del encadenamiento en la duración, no es un mundo del instante. En él, el instante está expresamente anulado; el instante no es más que una especie de cero, con el cual ya no vemos que sea posible *contar.* Es el punto, y es el nudo, en el cual fracasa y se quiebra el movimiento del conocimiento, que siempre tiene por objeto elementos perceptibles en la duración.

En fin, debemos advertir que independientemente de toda forma particular (en todo caso, como es obvio, mucho más allá de sus formas arcaicas),[13] el problema del momento soberano (de ese momento cuyo sentido en ninguna medida depende de sus consecuencias) finalmente se plantea en nosotros no como un problema secundario, sino como una necesidad de colmar el vacío del mundo de las obras útiles.

2. *Tosquedad de las formas tradicionales de soberanía que subsisten*

Lo que aparentemente legitima un desdén fundamental por el mundo de la soberanía, desde entonces caduco, es la tosquedad de sus fundamentos. La soberanía se afirmaba en otro tiempo en el plano del conocimiento, puesto que el hombre desde un principio pretendía conocer. Pero la exigencia dada desde un principio en el conocimiento exigía observar esas reglas que el mismo hombre arcaico observaba para levantar el tejado de su casa: conocer, en efecto, es,

13. No hace falta decir que no tengo intención de plantear el problema político de la realeza. Incluso pienso que, para quien me haya seguido, la cuestión, aun siendo posible, parecerá haberse alejado. Sucede lo mismo con el problema de Dios. Lo que la fe llama Dios, no puede ser para mí más que el objeto, o mejor, la ausencia de objeto del no-saber. Esto no significa que un mundo sin Dios sea completo, como lo imagina el ateísmo ingenuo. El lugar dejado por la ausencia de Dios (si se quiere, por la muerte de Dios) es inmenso. Pero ver en Dios el objeto de un saber positivo, es para mí, en primer lugar, el colmo de la impiedad. Es también la mentira por excelencia (es hablar con aplomo de aquello de lo que no sabemos NADA). Por último, es el compromiso más irrisorio con el mundo de las obras útiles (Dios creador, Dios del Bien), es el monstruoso contrasentido donde el mundo religioso se disuelve en el de las obras útiles.

como se ha dicho, *saber hacer,* no conocemos verdaderamente, no conocemos nada tanto como ese objeto del que sabemos cómo es posible producirlo, ese fenómeno que fácilmente sabemos reproducir o cuya repetición podemos prever. Era imposible someterse a esas reglas si se trataba de alguna *cosa* soberana. Pero esta *cosa* no por ello dejaba de estar situada en el dominio de las cosas comunes. En consecuencia, lo arbitrario pueril estaba servido.

Hoy podemos decirnos que, sin nada soberano, un mundo de obras útiles difiere, o mejor, *diferiría* tanto de la existencia plena y entera como un ladrillo difiere del universo (digo *diferiría,* pues aunque tendemos a no *reconocer* nada soberano, muchos elementos soberanos sobreviven en medio de nosotros, como veremos, bajo las formas más diversas). En cualquier caso, los fundamentos de esa soberanía religiosa o militar sobre la cual vivió el pasado nos parecen definitivamente pueriles. La verdad es que podemos sufrir por lo que nos falta, pero, incluso si paradójicamente tenemos nostalgia, sólo de modo aberrante podemos echar de menos lo que fue el edificio religioso y regio del pasado. El esfuerzo al que este edificio respondió no fue más que un inmenso fracaso y, si es cierto que lo esencial falta en el mundo donde se ha derrumbado, no podemos sino seguir adelante, sin imaginar, siquiera por un instante, la posibilidad de una vuelta atrás.

En particular, en el plano del conocimiento, donde, para empezar, no podemos dejar de situarnos, ni siquiera debemos seguir examinando, si no es por su interés histórico, las creencias sobre las cuales reposaba la soberanía clásica.

Si queremos, por nuestra parte, tener un conocimiento de la soberanía, debemos seguir otros métodos.

En el primer capítulo de esta parte, ya he mostrado las líneas generales.

Ahora me gustaría mostrar el sentido histórico de estos nuevos métodos, el alcance que adquieren considerados en la perspectiva histórica. En primer lugar, debo definir el conocimiento moderno de la soberanía en relación con las formas de soberanía que subsisten, más exactamente —que subsisten y cuyos fundamentos no están carcomidos— como es el caso de las formas monárquicas.

Este conjunto de formas constituye hoy un dominio difuso que tendré que describir en su conjunto. Tendré que hacerlo brevemente.

3. *Visión de conjunto de las experiencias en cuya encrucijada se situó la soberanía tradicional*

He dicho que comenzar por una morfología del dominio considerado sería un trabajo interminable y cuya exposición no tendría sentido más que a partir de una visión de conjunto por la que es necesario comenzar.

A falta de una verdadera morfología [de] las relaciones de las diversas conductas —así, el punto a partir del cual se detiene la risa y al que sucede silenciosamente la turbación erótica, la especificidad de cada reacción y los datos particulares que responden a la posibilidad de la una o de la otra, el límite a la generalidad dado en la inclinación personal, la diferencia entre las formas rituales y las otras, la cuestión de los conjuntos que unen la danza, la música y la poesía— me limitaré a dar aquí una lista bastante completa de esas *efusiones* en las cuales una sensibilidad aguda para el instante presente se manifiesta a costa de la subordinación de cada ser a alguna posibilidad ulterior. Las cuestiones planteadas por las relaciones de las que hablo son tratadas en este libro sólo al azar, sin pretender darles una coherencia global. Solamente, después de la indispensable enumeración, indicaré lo que es necesario en esta visión de conjunto: las relaciones que presentan generalmente los momentos soberanos, dados aisladamente en las efusiones, con la existencia de un dominio soberano reconocido por todos, distinto del dominio poético o del erótico, y generalmente de todos los dominios particulares que responden a cada efusión particular. Evidentemente, no podré dejar de establecer esta relación, puesto que el conocimiento de la soberanía, que para el hombre arcaico podía ser —pero nunca de una manera muy rigurosa— dado de manera global por encima de los dominios particulares que subsisten, no nos será dado hoy si no intentamos reconstruirla a partir de formas difusas, aisladas, cuya unidad no es nunca clara.

La risa, las lágrimas, la poesía, la tragedia y la comedia —y más generalmente toda forma de arte que implique aspectos trágicos, cómicos o poéticos— el juego, la cólera, la embriaguez, el éxtasis, la danza, la música, el combate, el horror fúnebre, el encanto de la infancia, lo sagrado —cuyo aspecto más ardiente es el sacrificio— lo divino y lo diabólico, el erotismo (individual o no, espiritual o sensual, vicioso, cerebral o violento, o delicado), la belleza (ligada muy a menudo a

todas las formas enumeradas precedentemente y cuyo contrario posee un poder igualmente intenso), el crimen, la crueldad, el espanto, el asco, representan en su conjunto las formas de efusión de las que la soberanía clásica, la soberanía reconocida no es ciertamente la unidad acabada, pero de las que la soberanía virtual lo sería, si la alcanzáramos secretamente.[14] Sé que no he agotado estas súbitas aperturas más allá del mundo de las obras útiles, que —aunque su valor supremo fuera negado, como lo es en nuestros días, en los que el juego político sustituye a los fastos soberanos— no dejan de ofrecérsenos. Por otra parte, tal término designa un conjunto tan vasto que es difícil enumerarlas: la palabra *fiesta,* en un sentido, también muestra la modalidad más próxima a la soberanía (pero quizá justamente la fiesta no existe del mismo modo que la soberanía tradicional más que en la medida en que es generalmente reconocida, además ha perdido la mayor parte de su poder). En fin, a falta de largos comentarios, tendrían poco sentido otros términos: tales como la alegría, la tristeza, el dolor, el hambre y el consumo de alimentos, la indigencia extrema y la extrema riqueza (más exactamente, el súbito aflujo de riqueza), el don...[15]

En el mundo del primado de los valores útiles, el sentido global de estas formas diferentes no aparece nunca. Pero la preocupación constante del hombre arcaico fue, por el contrario, hacerlo claro, visible, y darle un aspecto material que predominó. Todas las sensaciones milagrosas, fastas o nefastas, ligadas a las efusiones de las que he hablado, debían afluir libremente, abundantemente, en un solo punto. Claro está que esta unidad permanecía precaria, tendía incesantemente, por una parte, a la bipartición —oponiendo esencialmente lo militar y lo religioso, lo temporal y lo espiritual-— por otra parte, a la dispersión feudal. Pero el primer movimiento condensaba, en las manos de aquel que era designado por un signo de elección, las vir-

---

14. En efecto, supondría la unidad de lo trágico y de lo risible, de lo puro y de lo impuro, de la casta y loca pasión y del erotismo hipócrita... Pero la unidad de la risa y de las lágrimas requiere «la risa que no ríe, las lágrimas que no lloran». La unidad de la que hablo requiere la crueldad que no actúa con severidad y el espanto al que nada espanta... En la unidad, el objeto de las efusiones contradictorias se resuelve en NADA y *el silencio reina.*

15. El don es en particular el objeto esencial de todo el libro primero de esta obra *(La Part maudite, I. La Consumation).*

tudes del combate y del juego, de la sensualidad y de la riqueza, del horror sagrado, de la embriaguez, del éxtasis y de todas las artes. A veces, era difícil conciliar lo inconciliable, y unos reyes de repuesto debían cargar con lo que excluía la dignidad real, tal como entonces se la entendía: los reyes de carnaval han tenido, sin duda sucesivamente, el doble privilegio de atraer sobre ellos la muerte o la más alegre burla.

La mayor confusión en este dominio se debió al pensamiento tardíamente afirmado de una diferencia fundamental entre la soberanía de orden militar y la religión. Volveré sobre una aberración quizá llena de sentido pero fundada sobre un evidente error. Por el momento, no haré más que insistir sobre el carácter religioso de toda realeza y sobre el carácter soberano implicado en todas las formas religiosas. Ciertamente, al percibir esta unidad fundamental, se perdía el sentido de la soberanía. Más precisamente, lo que se perdía era el sentido de un esfuerzo milenario del hombre a la búsqueda de un lugar donde converjan todas las posibilidades milagrosas de este mundo.

El fracaso, hecho hasta tal punto patente que, en el plano del lenguaje y de la conciencia, nada nos es hoy más ajeno que el sentido de esta búsqueda fundamental, tiene al menos el mérito de haber dejado de la humanidad antigua una imagen esencialmente enigmática. El hombre, mirándolo bien, se ha convertido para sí mismo en un enigma. Los datos de este enigma están esparcidos en la historia y, en el tiempo presente, solamente estos movimientos soberanos en estado difuso, de los que no podemos negar ni su constante realidad ni su significación profunda, nos ofrecen, de cara a su solución, una aportación que extraemos de nosotros mismos pero cuya existencia objetiva está firmemente establecida. No podemos conceder a los datos de la historia un sentido análogo al que los hombres de otro tiempo le concedían. Si exigimos rigor, si excluimos las facilidades de un pensamiento místico, que se fía de la inspiración y se funda en el juego de la suerte personal, si seguimos en el plano del conocimiento reglas análogas a las que aseguraron la exactitud o al menos la fijeza de hecho de la ciencia, debemos partir de los momentos soberanos que en mi opinión conocemos desde dentro, pero que igualmente conocemos desde fuera, para reencontrar su unidad, cuya experiencia sólo teníamos en el pasado (en el que estuvo dada desde fuera, pero de la que ya no tenemos auténticamente conocimiento subjetivo). Esta

unidad existe, de alguna manera, en el tiempo presente, pero ningún dato perceptible ha hecho su existencia sensible para nosotros. Lo que para nosotros está en cuestión es reencontrar esta visión de conjunto, a la medida de las exigencias de cohesión de nuestro pensamiento, a través de las visiones particulares que podemos formarnos de los momentos soberanos aislados (como la poesía, el éxtasis, la risa...).

4. *La unidad de los momentos soberanos y la subjetividad profunda*

No sólo esta visión de conjunto diferirá generalmente de la que el hombre arcaico se dio en sus instituciones regias y religiosas. Sino que también su conocimiento tendrá necesariamente una forma diferente. Las instituciones soberanas del pasado existieron *objetivamente.* En suma, eran la afirmación objetiva de la unidad de los momentos soberanos, que de una manera difusa se manifestaba a través del conjunto de los hombres. En la medida de lo posible (es decir, al menos finalmente, aunque con lagunas considerables), el rey rodeado de su corte, que le sacralizaba rey, era el reflejo de la soberanía global implicada en los movimientos íntimos de la muchedumbre. La conciencia de estos aspectos íntimos era difusa, estos aspectos escapaban a aquellos que sólo podían percibir la imagen exterior, la tosca encarnación. El rey coronado, bajo las bóvedas majestuosas y sagradas de una catedral que resonaba con los acentos milenarios y trágicos de la liturgia, era el único que respondía al deseo de contemplar la imagen milagrosa de una existencia ilimitada: parecía poco concebible buscar este milagro en el interior. (Pero desde entonces ya no podemos encontrarlo en el exterior...)[16] De ahora en adelante, el conocimiento de la unidad de momentos soberanos se nos da a partir de la experiencia subjetiva, que puede ser, si se quiere, distintamente consciente.

16. Pero aún en 1840, después del regreso del féretro de Napoleón a París, indignado porque los diputados, bajo las bóvedas de los Inválidos, tardasen en descubrirse, Víctor Plugo podía escribir: «La mayoría había conservado su sombrero sobre la cabeza hasta la entrada del féretro; algunos incluso, aprovechando la sombra, no se descubrieron ni un solo instante. Sin embargo, estaban ante el Rey, ante el Emperador y ante Dios; ante la majestad viviente, ante la majestad muerta y ante la majestad eterna...». *Suppléments inédits aux «Choses vites»,* publicadas por Henri Guillemin *(Figaro Littéraire,* 12 de junio de 1954, pág. 5).

Realizamos esta inversión. Antiguamente, los momentos soberanos no podían aparecer más que desde dentro, no teníamos conocimiento objetivo de ellos. Pero ahora nos es posible pasar del conocimiento subjetivo al conocimiento objetivo de esos momentos. Hablamos de la risa, de las lágrimas, del amor, más allá de la experiencia que de ellos tenemos, como movimientos objetivamente condicionados (pienso menos en su aspecto fisiológico, cuya significación se nos escapa, que en los datos objetivos considerados por la psicología, por ejemplo cuando tienen por *objeto* la risa). En cambio, si pasamos de la consideración aislada de estos momentos a la noción de su unidad, somos remitidos, en la medida en que la alcanzamos, a la subjetividad profunda. El sentido de la realeza, en el que bien o mal se mostraba objetivamente *para los otros* la unidad de los aspectos soberanos, no se daba en función de las necesidades del rey mismo: se trataba de responder a las aspiraciones de un pueblo indiferente a los problemas *personales* que el rey podía plantearse. Pero como de esta manera salimos al mismo tiempo del dominio del conocimiento positivo y práctico de los objetos y del de las creencias subjetivas y gratuitas, vivimos la experiencia subjetiva de una ausencia de objeto: de ahora en adelante, aquello cuya experiencia vivimos no es NADA. Esta desaparición corresponde a los objetos de esas efusiones que nos hacen conocer momentos soberanos: son siempre objetos que se resuelven en NADA, que provocan el movimiento de efusión cuando la espera que los ponía en tanto que objetos es decepcionada. El momento de resolución de la espera en NADA se nos da en la experiencia subjetiva que tenemos, pero el objeto mismo aparece, en el campo del conocimiento positivo y práctico, al menos como un objeto posible —pero como un posible que se nos escapa, y que se nos retira. Claro está que la NADA misma no aparece, la NADA no es más que el objeto que desaparece, pero el conocimiento puede considerarla de este modo. Así, para terminar, la NADA se encuentra en el punto mismo en que el conocimiento y el no-saber están el uno y el otro en juego, el conocimiento implicado en la objetividad de la experiencia, el no-saber dado subjetivamente. Pero la objetividad de la que se trata se desvanece en la medida en que es planteada así.

Por este medio, una noción clara y distinta sustituye primeramente a los cuentos pueriles de los tiempos arcaicos, para resolverse absolutamente en el no-saber. Esta noción no está inmediatamente ligada

a la *unidad* del dominio soberano, a la soberanía propiamente dicha, dada más allá de los momentos aislados. Es necesario, antes de percibir su unidad profunda en la NADA donde sus diferentes objetos se resuelven, considerar aisladamente estos objetos, y su disolución. Sin embargo, más allá de este inevitable rodeo, la unidad puede ser percibida inmediatamente.

Puede serlo en una experiencia global cuyo objeto compuesto está hecho de la fusión en uno solo de los objetos diferentes de las diferentes efusiones en el momento de su resolución. Puedo percibir al mismo tiempo el valor erótico, risible o aterrador, repugnante o trágico de un mismo objeto —es decir, de un aspecto objetivamente condicionado. Tal objeto no puede ser dado más que en la imaginación. Pero la imaginación puede hacer de él, justamente, lo que la voluntad misma de un pueblo no puede efectuar. Representarse, según la expresión de Nietzsche, una situación trágica y poder reírse de ella, supone una interminable meditación, no puede darse más que muy raramente en la experiencia inmediata, en la experiencia real. Con mucha más razón, si en ella se mezclan de alguna manera los juegos del deseo y el desorden de la pasión. Estas abundantes aguas de la posibilidad milagrosa donde, por otra parte, deben reencontrarse la transparencia, la riqueza y el esplendor apaciguante de la muerte y del universo, exigen que la imaginación reúna lo que sólo está dado en partes. El pasado se acercó a esta experiencia, más allá de las formas institucionales, en la medida en que admitió que una experiencia solitaria, entregada a la libertad de la imaginación, prolongaba el papel que el Dios único jugaba en la soberanía objetiva. E incluso es cierto que la teología mística comprendió que a través de los datos positivos accedía finalmente a la experiencia de NADA. Pero en la medida en que *sólo* fue la prolongación de la soberanía objetiva, debía ante todo reforzar los fundamentos objetivos y mitológicos de esta forma arcaica de la soberanía.

IV

La identidad del «soberano» y del «sujeto», por consiguiente del conocimiento de la soberanía y del conocimiento de sí

1. *El objeto útil y el sujeto soberano*

Aunque he hablado de soberanía objetiva, en ningún momento he perdido de vista que la soberanía nunca es verdaderamente objetiva, que por el contrario designa la subjetividad profunda. De todas formas, lo soberano real es un resultado, sin duda objetivo, de convenciones fundadas en reacciones subjetivas. La soberanía sólo es objetiva como respuesta a nuestra torpeza, que no puede llegar al sujeto más que poniendo algún objeto que después negamos, que negamos o que destruimos.

El mundo de las cosas se nos da como una serie de apariencias que dependen unas de otras. El efecto depende de la causa y, generalmente, cada objeto depende del conjunto de los demás, siendo en definitiva el efecto cuya causa es el conjunto. No pretendo ir más allá de una panorámica de estas relaciones, pero de todos modos la interdependencia de las cosas me parece tan completa que, entre una y otra, nunca puedo introducir una relación de subordinación. Percibimos relaciones de fuerzas y, sin duda, el elemento aislado experimenta la influencia de la masa, pero la masa no lo puede *subordinar.* La subordinación supone otra relación, la del objeto al sujeto.[17] El sujeto es el ser *tal como se presenta a sí mismo desde el interior,* el sujeto también puede presentársenos desde fuera: así, el otro se nos presenta, al principio, como exterior a nosotros, pero al mismo tiempo se nos da, por una compleja representación, de la misma manera que él se presenta a sí mismo, desde dentro, y como tal lo amamos, como tal nos esforzamos por alcanzarlo. Nosotros mismos, en segundo lugar, nos percibimos desde fuera, semejantes al *otro,* que es un objeto para nosotros. Vivimos en un mundo de sujetos cuyo aspecto *exterior, objetivo,* es siempre inseparable del *interior.* Pero en nosotros mismos, lo que objetivamente se nos da de nosotros mismos, como el cuerpo, se nos presenta subordinado. Mi cuerpo está sometido a mi voluntad, que yo identifico en mí con la presencia, sensible desde dentro, del ser que soy. Así, generalmente, el objeto, o el ser objetivamente dado, se me presenta subordinado a unos sujetos, como una propiedad suya.

---

17. La costumbre de los soberanos al decir: «mis súbditos» [*mes sujets*] introduce un equívoco que me resulta imposible evitar: el *sujeto* es para mí el *soberano.* El sujeto del que hablo no está en absoluto *sometido* [*assujetti*].

En un mundo donde para nosotros todas las cosas se limitaran a lo que en sí mismas son, donde decididamente nada pudiera presentársenos a la luz de la subjetividad, las relaciones de los objetos entre sí no serían más que relaciones de fuerzas. Nunca habría preeminencia, la preeminencia es la obra del sujeto para el que otro es un objeto.

En efecto, no puedo representarme a mí mismo como una cosa en el seno de un mundo de cosas. Olvido que en todo momento la existencia en mí mismo me obliga a tratar como una cosa lo que como, lo que me sirve, y a mí mismo o a mis semejantes como un sujeto, que come, que se sirve. Lo que está en el mundo no es, en el conocimiento que de ello tengo, más que una serie de apariencias que dependen unas de otras. Teóricamente, ninguna subordinación es posible en la serie. Pero, de hecho, paso por alto al sujeto que soy, que la considera y que maquinalmente trata como subordinado lo que come, lo que le sirve. Maquinalmente, pongo en el mismo plano esas cosas que generalmente se me presentan en la dependencia en que están unas de otras, sin preeminencia, y esas cosas que como, que me sirven, que son, respecto al sujeto que soy, objetos *serviles.* Así, maquinalmente, el conjunto de las cosas y, más generalmente, el conjunto de los seres, se me presentan en el plano de los objetos *serviles.*

Cuando el valor es soberanamente afirmado, referido al sujeto, las cosas le son subordinadas sin equívoco. Pero nada cambia en el momento en que, abolida la soberanía manifiesta, le suceden formas atenuadas, formas camufladas.

La soberanía tradicional se destaca de una forma llamativa. Es la soberanía de la excepción (un único sujeto, entre otros, tiene las prerrogativas del conjunto de los sujetos). Por el contrario, cualquier sujeto que mantenga el valor soberano opuesto a la subordinación del objeto posee este valor compartido con todos los hombres. Es el hombre en general, cuya existencia participa necesariamente del sujeto, quien se opone en general a las cosas, y por ejemplo a los animales, a los que mata y come. Afirmándose, a pesar de todo, como sujeto, es soberano respecto a la cosa que el animal es, pero el hombre en general trabaja. Cuando trabaja, es con respecto a la vida soberana lo que el objeto del que se sirve, o que come, es generalmente con respecto al sujeto que no ha dejado de ser. De esta manera, se produce un deslizamiento que tiende a reservar la soberanía a la excepción. Puedo trabajar para mí mismo, puedo incluso, en una comu-

nidad en la que cada cual recibe una parte igual de obligaciones y de beneficios, trabajar para otro sin perder mi soberanía más que durante el tiempo del trabajo. Pero si la parte no es igual, esta soberanía está alienada en provecho de aquel que no trabaja pero que se aprovecha de mi trabajo. En la soberanía tradicional, en principio un único hombre tiene el privilegio del sujeto, pero esto no significa solamente que la masa trabaje mientras que él consume una gran parte de los productos de su trabajo: además, supone que la masa ve en el soberano al sujeto del que ella es objeto.

2. *El soberano diferente de los otros difiere de ellos como el sujeto difiere de la acción objetiva del trabajo*

Este inevitable juego de palabras es inoportuno. Quiero decir que el individuo de la multitud, que, durante una parte de su tiempo, trabaja en beneficio del soberano, lo *reconoce*; quiero decir que se *reconoce* en él. El individuo de la masa ya no ve en el soberano el objeto que en principio debería ser a sus ojos, sino el *sujeto.* Más o menos, le sucede generalmente lo mismo con sus semejantes, sobre todo con aquellos que son de una misma comunidad. Pero, de una manera privilegiada, el soberano es para él la existencia interior —la verdad profunda— a la cual remite una parte de su esfuerzo, esa parte que remite a otros que no son él. En cierta manera, el soberano es el intermediario entre un individuo y los otros. Asume para el individuo el sentido de los otros. Pero de los otros, de sus semejantes, esperaba un trabajo igual al suyo. Desde el momento en que los otros tenían un portavoz, por el que eran representados, el portavoz de los otros era tal en la medida en que representaba su intimidad, no los miembros que trabajaban, análogos a cosas inertes, a instrumentos subordinados. Humanamente, debe ser inevitable que un hombre produzca en sus semejantes el sentimiento de estar ahí en sustitución de los otros, en cuyo lugar sabe hablar, en cuyo lugar puede responder. Esto no se relaciona siempre con el lenguaje, lo importante para el hombre privilegiado es no estar nunca situado, respecto a otros, en la situación en que el objeto se encuentra respecto al sujeto que es su fin y al que sirve. En efecto, los individuos de la masa no pueden ver en uno de ellos a aquél que representa a los otros si, aunque sólo sea un momento, está

subordinado a alguno de ellos, si no es, por el contrario, para los otros en su conjunto, lo que es el sujeto para el objeto. Así, el soberano no trabaja, sino que por el contrario consume el producto del trabajo de los otros. Lo que, en ese producto, no es necesario para la subsistencia del *objeto* que es provisionalmente el hombre que produce, es la parte del *sujeto* que es el soberano. El soberano restituye al primado del tiempo presente la parte excedente de la producción, adquirida en la medida en que unos hombres se sometieron al primado del tiempo futuro. El soberano, resumiendo la esencia del *sujeto,* es aquel por el cual y para el cual el instante, el instante *milagroso,* es el mar donde se pierden los arroyos del trabajo. El soberano en la fiesta derrocha indiferentemente para sí mismo y para los otros lo que el trabajo de todos acumuló.

3. *Lo que es el soberano para aquel que lo «reconoce»*

Quizá lo que digo es teórico, está mal apuntalado, alejado de una realidad que nunca es simple ni pura. Pero la experiencia *interior* que me guía me obliga a mantener la autonomía de esta representación con respecto a los datos históricos precisos que estudia, por ejemplo, la etnografía. Si hay un elemento que captamos desde dentro, ése es la soberanía, tratándose, no de aquella a la que tendemos personalmente, sino de aquella que concedemos a unos personajes regios, de una manera que, a menudo, parece indefendible.[18] Sin duda, tal experiencia no tiene sentido independientemente de los datos objetivos ligados a ella, pero debemos comprender esos datos a la luz de tal experiencia, sin la cual ni siquiera habrían sido *dados.* Tales condiciones de la experiencia se nos presentan objetivamente: como la producción, la parte excedente y la necesaria para la subsistencia —pero cuando interviene el *tiempo presente,* incluso si hablo de los objetos, de los productos consumidos sobre los que interviene, esos objetos son *destruidos,* consumidos, y la preferencia concedida al instante corresponde al desdén por el mundo objetivo. También puedo abordar el instante por otros caminos, pero siempre remite al mundo

18. El más racionalista de nosotros percibe no obstante algo de esto cuando considera la emoción que su rey —o su reina— comunica a las masas extranjeras.

interior del *sujeto.* A partir de aquí, admito que he hablado de ello *vagamente:* de lo que anticipo, no subsiste nada que pueda captar, pero justamente a este punto quería llegar. Mi pensamiento pierde su punto de apoyo cuando los objetos dejan de obsesionarme, cuando el interés que supone para mí destruirlos instantáneamente predomina sobre el cuidado que tenía por ellos, sobre la preocupación que tuve por adquirirlos, sobre la seriedad que sólo ellos poseen. En ese momento, aún miro los objetos, pero a la luz de esta verdad interior en que no son más que la ocasión para un juego subjetivo. Entonces mi pensamiento pasa de un mundo al otro, del objetivo donde se construye al subjetivo donde se disocia, pero en el tiempo en que se disocia, antes de que esté completamente *disociado,* todavía puedo exteriorizar su contenido. Así, he podido escribir: «El soberano restituye al primado del tiempo presente la parte excedente de la producción, adquirida en la medida en que unos hombres se sometieron al primado del tiempo futuro...». Pude hacerlo por haber distinguido en mí mismo el instante en que, no estando ya en juego el primado del tiempo futuro, me comportaba como creo que a su manera se comporta el soberano. Estas conductas, estos estados de ánimo son comunicables, y la soberanía es una institución porque la masa no le es ajena, porque el estado de ánimo del soberano, del *sujeto, subjetivamente se comunica* a aquellos de los que es soberano. La *subjetividad* nunca es el objeto del conocimiento discursivo, si no es por un rodeo, pero se *comunica* de *sujeto* a *sujeto* por un contacto sensible de la emoción: así se comunica en la risa, en las lágrimas, en el tumulto de la fiesta... En la risa, no es un mismo objeto el que determina independientemente los mismos efectos en los diversos reidores. El juego objetivo del mecanismo es quizá perceptible, pero en él falta la subjetividad de la risa, que no es expresable discursivamente, sino que los reidores sienten entre sí una transparencia inesperada, asombrosa, como si una misma risa provocara un único flujo interior. La emoción que el nombre de soberanía designa se da menos comúnmente que la risa experimentada como una subjetividad contagiosa (como un maremoto íntimo recorriendo la multitud). Pero, por una parte, experimento esta emoción aisladamente cuando me posee un vivo sentimiento de mi subjetividad, que se me presenta de manera *milagrosa,* al término de los encadenamientos que habitualmente me atan a los objetos; y, por otra parte, en los movimientos de una muche-

dumbre ante la *milagrosa* aparición de un rey, reconozco ese mismo sentimiento, menos intenso en cada uno de los que forman la multitud, y al mismo tiempo más intenso por la inmensidad de la multitud que lo experimenta: en ambos casos, hay que proclamar: «¡imposible pero cierto!». En efecto, lo que en ambos se presenta es el *sujeto,* siempre inesperado, liberado de la gravedad que el mundo de la utilidad nos impone, de las tareas en las que el mundo de los objetos nos enfanga.

De entrada, no puedo precisar las relaciones y las diferencias que presentan entre sí las diversas formas de emoción de las que he hablado (ligadas a la risa, a las lágrimas, a la fiesta, al sentimiento de la soberanía...). Por otra parte, en los límites de esta «Introducción teórica», sólo puedo indicar una representación que, a la larga, únicamente daría lugar a una repetición de las emociones descritas y de los vínculos que las asocian a las realidades objetivas particulares que en cada ocasión son puestas en juego. Pero, en primer lugar, debía hablar de lo que hizo posible e incluso fácilmente soportable la institución de la soberanía.

El hombre que asume a los ojos de cada participante de una comunidad el valor de los *otros,* puede hacerlo, como he dicho, en la medida en que significa la *subjetividad* de los otros. Esto supone la comunicación de *sujeto* a *sujeto* de la que hablo, en la que unos *objetos* son los intermediarios, pero sólo si en la operación son reducidos a la insignificancia, *si son, en tanto que objetos, destruidos.* En particular, ocurre así con el soberano, que de entrada es un objeto distinto de aquel que ve en él no solamente al hombre, sino al soberano. Si lo veo pasando por la calle, puedo considerarlo como un objeto distinto, del que me desintereso completamente, pero puedo, si quiero, considerarlo como un *semejante*: esto es cierto si niego en él, al menos en parte, su carácter objetivo de simple paseante, cosa que hago si, bruscamente, lo miro como a un hermano, no viendo ya en él más que al *sujeto,* con el que *puedo,* con el que *debo* comunicar, no considerando ya ajeno nada de lo que subjetivamente le concierne. *Hermano,* en cierto sentido, designa un objeto distinto, pero precisamente este objeto lleva consigo la negación de lo que le definió como objeto. Es un objeto para mí, no soy yo, no es el *sujeto* que yo soy, pero si digo que es mi hermano, lo hago para estar seguro de que es semejante a ese sujeto que yo soy. En consecuencia, niego la relación de sujeto a objeto que

de entrada se me había presentado, y mi negación define, entre mi hermano y yo, la relación de sujeto a sujeto, que no suprime sino que supera la primera relación. Esta palabra de *hermano* designa tanto un vínculo de sangre (objetivamente definible, que lleva en sí la negación de lo que distingue, la afirmación de la similitud) como un vínculo de naturaleza común, captado entre *todo* hombre y yo. Insisto en este último sentido, con la intención de oponerlo al de la palabra *soberano,* que se remitiría, si *yo tuviera* personalmente un *soberano,* al lugar del objeto que yo sería para el soberano, al *sujeto* que el *soberano* sería para mí. He dicho que, de entrada, el *sujeto* soy yo mismo y que, de entrada, el *soberano* es un *objeto* para mí. Pero, en la medida en que trabajo al servicio de otros a los que el soberano representa, no soy *sujeto* sino *objeto* de aquel o de aquellos para los que trabajo. Sigo siendo sujeto, pero sólo cuando el trabajo termina. Por otra parte, si trabajo para mi propio servicio, me trato a mí mismo como objeto. Vuelvo a ser *sujeto* si niego en mí mismo el primado del instante futuro en beneficio del instante presente, pero, de igual manera que a veces considero como *objeto* a aquel que yo era cuando trabajaba, sometido al servicio del *sujeto* que ahora soy, el soberano me ve como un objeto en la medida en que produzco aquello de lo que él dispone. Sabe que no he dejado de ser verdaderamente un *sujeto,* pero ya no soy completamente un *sujeto* puesto que trabajo, y no solamente para mí sino también para los otros y, por tanto, para el soberano que los representa. Soy sujeto, pero el soberano, que no trabaja, lo es de otro modo. Yo no lo soy más que excepcionalmente. No puedo recuperar fácilmente la aparición siempre inesperada de la subjetividad intacta, a la que nada doblega y a la que no enfanga la servidumbre del esfuerzo. En principio, yo no dispondría ya de esta aparición caprichosa, profundamente *sagrada,* si mi trabajo no hubiera preservado de esta miseria al menos al *soberano.* En principio, gracias a mi trabajo, el soberano, si quiere, puede vivir en el instante: lo importante, por otra parte, no es que quiera, sino que pueda y que, pudiendo, *manifieste* este poder. El soberano es desde el primer momento este lugar de contradicción: al encarnar al sujeto, lo hace en su aspecto exterior. Pero, esto no es del todo cierto: esencialmente, la soberanía se da interiormente, sólo una comunicación interior manifiesta verdaderamente su presencia. (Me gustaría que este esquema no dependiera demasiado de realidades particulares, pero no puedo dejar de recordar que a menudo la per-

sona del rey es tan profundamente sagrada que resulta peligroso tocar lo mismo que él toca:[19] lo sagrado, lo peligroso es tratado como interior de una forma burda, sin tener en el fondo otro sentido que la interioridad.) Pero no por ello el soberano deja de estar objetivamente determinado por el juego de la soberanía: su subjetividad sólo se expresa en términos toscos, e igualmente, en la medida en que sólo ella tiene sentido, los medios puestos en juego para alcanzarla son toscos: son medios *exteriores.* Pero en un sentido esto sólo es cierto aparentemente. Aparentemente, la unción, los emblemas de la realeza, las prohibiciones reales y la magnificencia real no solamente designan al rey, sino que lo convierten en lo que es: el rey judío es el ungido del Señor. Lo que el rey es tampoco escapa a los encadenamientos de causas y efectos. Si el rey es el ungido del Señor, es el Señor quien lo ha decidido y no los hombres en tanto que disponen de esos encadenamientos; el Señor: aquel que en el espíritu de los que lo nombran se encuentra fuera del mundo creado, que no depende de nada, que por encima del rey que le representa es el único verdadero soberano. Del mismo modo, la Eucaristía no es el *bien espiritual* que dice la Iglesia por el hecho de que las palabras prescritas sean recitadas, lo que da a las palabras de un sacerdote consagrado el poder de cambiar la realidad objetiva del pan en presencia subjetiva de Dios es la voluntad subjetiva de Cristo, no determinada objetivamente por nada. Por otra parte, la necesidad de no dejar la verdad real a merced de una determinación del afuera se experimentó con tanta fuerza que la elección del soberano dependió muy a menudo de un elemento que el destino daba de antemano, al que la puesta en juego de los medios no podía sustituir, como la sangre. El subterfugio era tosco, pues en el origen de las dinastías una puesta en juego del afuera fue lo único en

19. «Entre los malayos —escribió H. Webster *(Le Tabou,* trad. de J. Marty, Payot, 1952, pág. 252)— no sólo la persona del rey es considerada como sagrada, sino que se cree que la santidad de su cuerpo pasa a las insignias de su realeza y hace morir a quienes violan los tabúes regios. Así, están firmemente persuadidos de que cualquiera que cometa una grave ofensa hacia la persona regia, cualquiera que toque (incluso apenas un instante) o imite (incluso con el permiso del rey) las principales insignias de su dignidad, cualquiera que por error utilice uno de esos objetos o uno de los privilegios reales será *Kena daulat,* es decir, mortalmente golpeado por una descarga casi eléctrica de ese poder divino que los malayos creen que reside en la persona del rey y que se denomina *daulat*, "santidad regia".» Citado de W. W. Skeat, *Malay Magic* (Londres, 1900, pág. 23).

establecer, según parece, la diferencia entre el primer soberano y los otros hombres. Pero quizá la puesta en juego de los medios no tuvo el sentido que el pensamiento objetivo sugiere. Las cualidades que el primer soberano debió mostrar no se parecían en principio a las del hombre de Estado o del caudillo militar actuales, que siempre intervienen desde el exterior con el fin de cambiar en su provecho las determinaciones del mundo objetivo. Tenía que demostrar cualidades de orden subjetivo: debía situarse ante los otros en la relación del *sujeto* al *objeto,* del ser humano ante el resto del mundo, ante los animales, ante las cosas. Sin duda, no era tan simple como nos parece, y además la equivalencia entre sujeto/objeto y hombre/animal no se estableció tan fácilmente. Pero debía manifestar hacia el exterior una verdad interior. Estaba en la situación del profeta o del santo, que demuestran su carácter divino mediante *milagros* en los que aparece la eficacia exterior de la *santidad subjetiva.*

4. *El reconocimiento de la soberanía del otro, el rango personal en la jerarquía y la función —o la diferencia fundamental entre la religión y la realeza*

La posibilidad dada en cualquier hombre de percibir en otro su verdad interior y la dificultad que tiene de percibirla en sí mismo están en la base del aspecto desconcertante de la soberanía.

Para empezar, no es tan fácil abdicar en favor de otro. Si las multitudes lo hicieron libremente, e incluso si repitieron la experiencia hasta el infinito, nunca fue sin una reserva personal: esforzándose cada uno con el deseo de acercarse *más que cualquier otro* al soberano, a aquel que resume en sí mismo las posibilidades de riqueza infinita del ser. El soberano se rodeaba de una corte donde la luz que emanaba de él iluminaba directamente a los que más se le acercaban. Un hombre podía estar situado por nacimiento en el límite de esta dignidad suprema que sólo uno podía asumir. De manera gradual, la pretensión se justificaba cada vez menos, pero podía ser más legítima que la de otro. Lo que el nacimiento no daba, podía proporcionarlo la habilidad de la ambición, la intriga o el mérito. El propio dinero aseguraba mediante el derroche la posibilidad de parecerse al soberano: mediante la posesión de fortuna, el hombre se libra de la insuficiencia de los medios que, poniéndolo a merced de la necesidad, le da en este

mundo un aspecto subordinado. En la medida en que no podemos pretender en este mundo no depender ya de nadie, de alguna manera nos esforzamos en recibir al menos el reflejo de esa completa magnificencia, que propiamente sólo pertenece a aquel cuya soberanía no depende más que de sí mismo. En los límites del cristianismo, se hizo una excepción a este principio: el soberano dependía al menos de Dios... Pero en el entorno del rey la cuestión era quién prevalecería entre sus amigos, para aparecer en la luz que la realeza irradiaba.

Comúnmente, la magnificencia real no irradia en la soledad. El *reconocimiento*[20] de la multitud, sin la que el rey no es nada, implica el *reconocimiento* de los más grandes, de los que a su vez podrían aspirar al *reconocimiento* de los otros. Pero el rey, que no tendría la completa magnificencia si no fuera *reconocido* por los más grandes, debe *reconocer* a estos últimos como tales. La magnificencia soberana tiene siempre el aspecto de una composición ordenada que se manifiesta en las «cortes». Sacerdotales o reales, las dignidades componen siempre una jerarquía donde las diversas *funciones* forman *rangos* que, elevándose de uno a otro, sostienen de alguna manera esa dignidad suprema que, sobrepasando a todos, es la única en poseer la plenitud del ser. Pero en contrapartida debemos decir que, de esta manera, el ser siempre se nos da en la degradación de los *rangos,* ligados muy a menudo a *funciones.* Necesariamente, la función es degradante. Quien la asume trabaja, en consecuencia es servil. En esta fórmula se muestra el tema de la prodigiosa comedia que representamos desde el origen de la historia. En esta comedia de esplendor, la humanidad se esforzaba miserablemente por escapar de la miseria. En efecto, el esplendor tiene este fin preciso: indica el carácter miserable del trabajo pero pretende, al mismo tiempo que lo indica, elevarse por encima de él, cree escapar a sus leyes. La dificultad comienza con la degradación de los rangos, que sustituye la violenta negación del momento soberano por una división del trabajo, aunque sea la división del trabajo menos servil. A fin de cuentas, la división no exime ni al rey ni a la realeza, de

20. Siempre utilizo las palabras *reconocer* o *reconocimiento,* no en el sentido de la gratitud, sino en sentido hegeliano. Para Hegel, lo que no está en nosotros más que en la medida en que se nos aparece como tal, no está verdaderamente más que a partir del momento en que los otros lo *reconocen* como tal: así, por ejemplo, es evidente que nadie es rey antes de que los otros le hayan *reconocido* como tal.

ser sacerdocio pasa a ser una función, sin duda la menos degradante, pero sigue siendo una función.

Sería inexacto decir que la realeza no alcanzó el esplendor que pretendía, y que nunca fue más que el enfangamiento del esplendor. La realeza fue en un mismo movimiento el esplendor y el enfangamiento. Una parte considerable estaba hecha de magnificencia, pero nunca pudo sacarla del barro.

Es necesario percibir en estos meandros lo que el ser devino para sí mismo.

Es evidente la mediocridad de las formas de la realeza. Choca si se las compara con las formas religiosas. La religión abría lo que cerraba el poder regio. Es difícil precisarlo, pues los principios se confunden: la realeza es religiosa y la religión es regia, pero la realeza asumió la *función* que la religión no asumía. En la medida en que la soberanía que todo hombre posee —a menos que la niegue en provecho de otro— se convirtió, cuando de hecho la multitud la hubo negado, en la prerrogativa de uno solo, este último la recibía casi fatalmente como una carga política. Aparentemente, fueron funcionarios quienes en primer lugar la asumieron. Pero el rey y sus funcionarios[21] formaban un conjunto solidario: el rey irradiaba el esplendor sin el cual los funcionarios no habrían tenido el poder inherente a su oficio, los funcionarios obtenían de su eficaz actividad esa parte de soberanía que finalmente emanaba de ellos, de modo que, aunque el rey no fuera, como sucedía a menudo, más que una víctima destinada al sacrificio, no por ello la soberanía dejaba de estar enfangada en las funciones que hacía posibles y que proporcionaban un brillo ya secundario, pero brillo, a quienes las llevaban a cabo.

Dificultades del mismo tipo se encuentran en las relaciones entre la religión y la magia: la religión, que no difería radicalmente de la magia eficaz (sino en la medida en que tomaba en consideración el conjunto de la comunidad y no el interés de los individuos), también sufría un enfangamiento en el mundo de las cosas. Pero las formas religiosas que permanecieron diferenciadas de la institución regia no estaban, como esta última, brutalmente sobrecargadas por el peso del

21. Ver los datos etnográficos en A. M. Hocart, *The King and Councillors* (Londres, 1936) [De A. M. Hocart puede verse en castellano *Mito, ritual y costumbre,* Siglo XXI, Madrid, 1985],

poder. La realeza efectuaba esencialmente *en el espacio* la división de lo profano y de lo sagrado: la dignidad regia se apartaba de la multitud, en el seno de la cual el rango, que dependía de una proximidad más o menos grande, introducía una jerarquía espacial en la que prevalecían el error, la mentira y la vileza. Igualmente, la religión en sentido estricto personalizaba las separaciones que efectuaba en el espacio: definía recintos y ordenaba personas sagradas. Pero, por una parte, las diferencias que de este modo establecía no dependían tanto como en el orden de la realeza de diferencias efectuadas por las cosas mismas (las funciones, la intriga, la fuerza); por otra parte, la repartición religiosa se hacía esencialmente *en el tiempo.* El principio de la religión, en la medida en que se opone a las formas de la realeza, deriva de la necesidad que tiene la humanidad común de entregar una parte importante de su *tiempo* a la actividad profana. Incluso cuando la religión consagra personas, no dispone forzosamente de todo su tiempo. Y si alguien religiosamente lo dedica por completo a lo sagrado, es en principio porque ha escogido hacerlo, en la edad en que la elección es posible: ahora bien, la *elección* sólo se da en el tiempo, mientras que el *rango* se da en el espacio. El rango depende —del nacimiento, que es una diferencia espacial, —del mérito, que funda la acción sobre las cosas, cuyo resultado se ordena en el espacio, —de la fuerza, que, en la medida en que dispone estáticamente del rango, es ella misma un contenido del espacio. Así, la religión pone en juego lo que nunca se da estáticamente, lo que *se decide.* El orden de la realeza es en sí mismo soberano, se manifiesta en el *instante,* preferido a la especulación del trabajo, pero, si fuera posible, el instante regio sería fijado en formas regulares. El capricho que lo funda se transforma en majestad. La religión misma es contenida, es frenada en las veleidades caprichosas que la arrastran, deriva igualmente de la tentación de captar el instante, de alcanzarlo como alcanzamos las cosas, pero no está forzosamente ligada por esa realidad exterior de la cosa, de la que dispone el poder soberano. A partir de su propio movimiento, el rey ya no puede perderse, se ha hecho garante de la vida y de la felicidad de los otros. El rey y sus funcionarios se elevan en el seno del mundo sagrado como una fachada deslumbrante a cuyo abrigo actúan intereses variados, unos inconfesables, otros inconfesados. Ante tal fachada, podemos experimentar la fulguración milagrosa del instante, pero la luz impide ver la sórdida realidad del orden de las cosas.

La experiencia interior de estas formas complejas nos es dada de dos maneras: en primer lugar, una parte de nuestra experiencia interior corresponde a aquello cuyas formas exteriores se nos presentan en el plano de la vida común; en segundo lugar, el juego del ser personal se compone en nosotros de los mismos movimientos de soberbia y disimulo, de confusión del instante y de la cosa, que el juego de los seres en general.

5. *La revolución*

No hace falta decir que un sistema tan discutible lo es particularmente para quien no saca provecho ni de las ventajas del soberano, ni de las del rango. El soberano y los dignatarios dejan de concederle el beneficio de sujeto. Si se sometiera, podría recibir de ellos su verdad subjetiva, ver en el rey y en su entorno una imagen del esplendor al que en su fuero interno no ha dejado de aspirar. Pero se dice: «¡Este esplendor es falso!» (apenas se equivoca), y: «¡Oculta la explotación de los miserables como yo!» (esta vez, tiene toda la razón): se niega a continuar el deslizamiento tradicional que permitió sustituir a *los otros* por un personaje magnificente rodeado de unos privilegiados a los que envolvía en su magnificencia. La superchería que más rápidamente se percibe es la de los privilegiados que no deslumbran como el rey y cuyas exacciones son muy aparentes. Pero la única revuelta verdadera comienza en el momento en que la persona del rey está en juego, en que el hombre de la multitud decide no alienar más en favor de otro, sea quien sea, la parte de soberanía que le corresponde. Solamente en ese momento, asume en sí mismo, y sólo en él, la entera verdad del sujeto.

Así, Albert Camus tiene razón al postular como principio la fórmula: «Me rebelo, luego soy»: la verdad del propio *yo* se pone en cuestión cuando dejamos de subordinarnos, pero la rebelión no comienza en el momento en que *nosotros* nos rebelamos. Cuando el propio soberano se negaba a aceptar completamente las prohibiciones sobre las que la sociedad está fundada, cuando se dedicaba a transgredirlas de alguna manera, en nombre de todos los suyos, la rebelión había comenzado y el soberano podía decir en nombre de los demás: «Me niego a someterme, luego soy». Esta reserva es más fuerte de lo que parece. El rebelde se define por el no categórico que opone

globalmente al mundo de la soberanía. Pero, ¿y si en este movimiento de negación fuese negada la propia rebelión, el propio *sujeto*, esa verdad íntima que súbitamente se manifiesta en los momentos *soberanos?*

6. *El marqués de Sade o la rebelión soberana*

En este punto, no puedo dejar de introducir las consideraciones ligadas a la posición de un hombre singular, el marqués de Sade, que por nacimiento recibió una parte de la magnificencia soberana, pero que no por ello dejó de llevar la rebelión al límite de sus consecuencias.

De este personaje, del que puedo decir lo que Voltaire decía de Dios, que si no hubiera existido habría que inventarlo, es difícil hablar sin malentendidos. Por otra parte, debido a ciertos malentendidos, sus cambios de humor se asociaron a la convulsión revolucionaria de su tiempo. Este gran señor declara con toda razón que debemos disponer sin limitación de nosotros mismos y del mundo, pues de lo contrario somos víctimas o somos serviles. Sin duda, su error estuvo en imaginar que podemos tratar a *los otros* a nuestro antojo, como exteriores a nosotros, de tal manera que sólo puedan contar para nosotros de forma absurda, o por el miedo que les tenemos, o por el beneficio que de ellos esperamos. Así, podríamos matar o torturar a esos otros, que no son nada para nosotros, siempre que esto implicara un placer. En esto consiste el gran error: podemos considerar de esta manera, a nuestro antojo, a otro, a algunos o incluso a un gran número, pero el ser no es nunca *yo solo,* es siempre *yo y mis semejantes.* Aunque *mis semejantes* cambien, aunque excluya de su número a ese que consideraba como tal, aunque le añada aquel que consideraba como exterior, yo hablo y desde ese momento soy —el ser en mí mismo es— tanto fuera de mí como en mí mismo. En consecuencia, disponer de nosotros mismos y del mundo tiene al menos esta limitación: que si no el mundo, una parte de los seres que contiene, no es enteramente distinta de nosotros. El mundo no está, como Sade en último término lo representa, compuesto de él mismo y de cosas. Pero la idea que se forjó de la rebelión está también en el límite de lo

posible. Si implica contradicciones, éstas no pueden suprimir su sentido.

Sade calificó la abolición del orden monárquico como un crimen: en consecuencia, la multitud de los revolucionarios participaba del crimen, cada revolucionario era cómplice del otro y, puesto que cada uno había participado en el crimen, en él debía perseverar. La sociedad de los criminales debía dedicarse al crimen, cada ciudadano podría acceder al goce supremo matando y torturando. Como es sabido, Sade asociaba a esta libertad del crimen la abolición de la pena de muerte. Admitía que la frialdad de la ley no puede justificar una ejecución, únicamente justificable por la pasión del criminal, que al menos la ha realizado fuera de sí. Puedo transcribir en otros términos esta visión tan singular. La ejecución es la transgresión de la prohibición del asesinato. En su esencia, la transgresión es un acto sagrado. La ejecución legal es profana y como tal inadmisible.

Utilizaré ahora esta terminología (en cierto sentido personal) para expresar el pensamiento de Sade en su conjunto. El hombre que dejó de ver su propia verdad subjetiva en el rey, que quiso encontrarla en sí mismo, no la encontró, como esencialmente lo había hecho el rey, más que en el crimen. Si la ha encontrado, ha sido mediante el asesinato del rey, pero si abandona el crimen se somete de antemano, si no al rey a quien ha matado, al menos a ese poder que en nombre del rey limitaba la libertad de todo aquel que no tuviera la prerrogativa soberana y que, muerto el rey, limita la libertad de todos los hombres.

Esta verdad fundamental es esquemática, la libertad soberana del rey tiene poco que ver con los crímenes ilimitados de los monstruos que creaba la imaginación del autor de *Juliette.* Pensemos en los momentos de carnicería libidinosa en que los gritos que la alegría les arrancaba se mezclaban con sus vómitos. Sin embargo, su principio es el mismo, al ser la soberanía la negación de la prohibición. A decir verdad, las crueles monstruosidades de Sade no tienen más que un sentido, su desmesura subraya y destaca este principio. Para mí, lo importante es resaltar el escollo de la rebelión. El rebelde se negaba a alienar en beneficio del otro la soberanía que le pertenece, pero tal y como Sade lo experimentó y lo expresó paradójicamente, no supo mantenerse en la dirección en que avanzaba. Liquidó esa subjetividad regía que se le imponía y le privaba a él mismo de subjetividad, pero a su vez no supo recuperar aquello de lo que le había privado la gloria

del rey. Para la sociedad monárquica no era más que un objeto, pero nada había cambiado en la sociedad republicana, excepto que ya no había ante él un *sujeto* cuyo carácter soberano pareciera ser la única causa de su limitación. Una sociedad que ha rechazado la soberanía institucional no ha proporcionado, sin embargo, la soberanía personal. El mismo que luchó por abolir lo que le oprimía, lo que le rebajaba al rango de las cosas, debe todavía recuperar con alguna acción afortunada aquello de lo que la opresión le había privado. Ha perdido incluso lo que al menos tenía la sociedad monárquica, una representación del ser bastante completa y tal que el ser no podía ser confundido con las cosas, reducidas a la objetividad.

7. *La soberanía que no se apoya en NADA o la poesía*

Sin duda, lo anteriormente dicho es una burda simplificación. El mundo es siempre más rico que el lenguaje, en particular si de un inmenso desorden tomamos una perspectiva captada instantáneamente. Entonces, el lenguaje empobrece lo que es, y debe hacerlo, pues sin ello no podríamos entrever lo que de entrada no es visible. Pero de esta manera me empeño en describir una experiencia interior común y comunicable, que justamente accede a ese sujeto soberano al que tan mal accedía la sociedad feudal y al que muy a menudo la rebelión ha malogrado por las vías que he trazado. Las aberturas milagrosas por donde la luz nos inunda súbitamente están siempre próximas a las perspectivas puestas de manifiesto. Al menos, en la oscuridad profunda (en la oscuridad de lo inteligible), podemos disponer las apariencias de tal modo que dejen de cerrar alrededor de nuestra simpleza el muro de la objetividad.

No es el azar quien abrió ante nosotros, en ese muro, la brecha que en él percibió la *imaginación* de Sade. En efecto, en ese muro las brechas son imaginarias, sólo las piedras que lo levantan son *reales.* Son las cosas, pero la *realidad* de las cosas no es profunda: es superficial en su fundamento, y sobre todo conviene mostrar que el muro que nos opone, aun siendo infranqueable, es de todos modos rodeado. Lo que antiguamente pareció cerrar el muro se debía a la torpeza que tendió a hacer de la soberanía una cosa. Al menos, el muro se cerraba ante aquel a quien no engañaba la magnificencia organizada

por los reyes y los sacerdotes. Tenía razón en afirmar su mentira y en combatirlos. Pero el pasado no mentía como él creía: *en verdad,* mentía sólo en la medida en que, *en su torpeza,* representaba como una cosa aquello cuyo principio consiste en no serlo. (La representaba así de dos maneras: con la torpeza de un pensamiento impotente para liberarse, y con la de los beneficios materiales obtenidos por aquellos que se servían como de una pantalla de los esplendores cuyo sentido consistía en no servir.)

Ahora quisiera terminar este rápido bosquejo (mi introducción) dedicado, no al *objeto de estudio* (que la historia de las religiones ve en él, no sin razón), sino a un *problema* (que para el espíritu es también un desgarramiento). Creo haber expuesto suficientemente la imposibilidad de captar la soberanía como un objeto... Hace un momento hablaba sobre la mentira, en cierto sentido retomo la crítica racionalista, al hablar de las mentiras del pasado. Pero en esas mentiras he situado la única verdad que cuenta para mí (como para todos los hombres a quienes no ha alienado el servicio de las cosas). ¿Sólo en esas mentiras? No sólo en ésas. También en las mentiras de todos aquellos que buscaron *o que buscarán* lo que yo busco. La soberanía no es NADA, y me he esforzado en mostrar cuán torpe fue (aunque inevitable) convertirla en una *cosa.* Ahora indico la abertura del arte, que siempre miente pero sin engañar a los que seduce.

Una vez más, no es el azar lo que, en su habitación de la Bastilla,[22] reducía a Sade a lo imaginario. En el mundo de la soberanía destituida, sólo la imaginación dispone de momentos soberanos. En el fondo, el dominio del erotismo es también imaginario, limitando la soledad relativa de las habitaciones. En principio, el erotismo parece no engañar al espíritu tanto como la imaginación del arte y, en cuanto tal, lo que oponía a la tradición de los seres soberanos no era tan inconsistente: ¿hay algo más terrible que las figuras contrapuestas por la re-

[22] Allí escribió, en 1786, *Les Cent-vingt Journées de Sodome,* cuyo manuscrito se perdió debido al saqueo que ocurrió el 4 de julio de 1789, motín en el que Sade participó a su manera, excitando a la muchedumbre desde su ventana. Gritaba a través de un tubo que servía para vaciar sus basuras: «Pueblo de París, ¡están degollando a los prisioneros!». Por esta razón, el gobernador de Launay lo trasladó a Bicêtre. Así, el manuscrito de las *Cent-vingt Journées,* que no pudo llevar consigo, se perdió. Sade lloró su pérdida con lágrimas de sangre, pero el manuscrito se encontró, en una venta, un siglo más tarde.

belión de Sade a la majestad divina encarnada por los reyes? Precisamente por haberse elevado al nivel de eso «terrible», por haber reconocido en la obra de Sade la medida insensata de la poesía, el «movimiento moderno» sacó al arte de la subordinación en que casi siempre había dejado a los artistas *al servicio* de los reyes y de los sacerdotes. Pero hoy, el «movimiento moderno» está relativamente hundido y su primer impulso se mezclaba con una fastidiosa fanfarronada. Los antecedentes a los que apela tienen más sentido que él. A menudo pienso que el arte salía ganando al servir a un sistema que comportaba el enfangamiento más o menos grande de la caduca soberanía: de esa manera, evitaba el escollo de la vanidad individual, que sustituye la torpe solemnidad de otro tiempo por un ridículo enfangamiento, más degradante. Pero nunca olvidaré el momento «terrible» en que el arte moderno denunció la servidumbre, la mínima servidumbre, y reivindicó la herencia «terrible» de los soberanos destituidos. Quienes hablaron en su nombre quizá sólo tuvieron furtivamente la conciencia de un «imposible» al que su palabra les abocaba. A su vez, se engañaron, reivindicaron derechos, privilegios, sin percibir que la menor protesta, dirigida a quienes representan las cosas, les hacía continuadores de los privilegiados de antes. Quien habla en nombre de un arte soberano se sitúa fuera de un dominio real, sobre el que no tiene influencia, contra el que no tiene derechos. El artista no es NADA en el mundo de las cosas, y si reclama un lugar en él, aunque se limite al derecho de hablar o al derecho, más modesto, de comer, toma el relevo de quienes creyeron que la soberanía puede sin alienarse influir en el mundo de las cosas. Su oficio es seducir: todo está perdido si no puede seducir a los portavoces de este mundo. No le queda más que callar, y nunca debe lamentar el tiempo en que la soberanía se subordinaba a las cosas queriendo subordinarlas: su oficio no es saber si los portavoces están cualificados.[23]

23. Volveré sobre el lugar que el arte asume en la historia de la soberanía. El conjunto de las partes siguientes tiende a esclarecer ese movimiento que va de la soberanía arcaica a la del arte, pero en particular el capítulo IV de la Cuarta parte trata del paso del arte —de la expresión de la subjetividad soberana que existe bajo forma de institución, a la de la subjetividad del autor.

3

LA PARTE MALDITA, III. LA SOBERANÍA

CUARTA PARTE
El mundo literario y el comunismo

IV

El tiempo presente y el arte soberano

1. *La situación del «sujeto soberano» en el mundo actual*

En este punto, me parece que se desanudan el vínculo habitual de los pensamientos entre sí y el de los hombres con las proposiciones limitadas del lenguaje. En este punto, la admiración y la adhesión son sobrepasadas por el olvido, por la indiferencia. En este mundo ambiguo que se descompone, donde otros buscaban a Dios y donde también nosotros, seguros de no alcanzar NADA, tan torpemente buscamos —finalmente, llega el momento de abarcar en su conjunto las perspectivas en las que el personaje del drama, el *sujeto* o el soberano auténtico, nos parece hoy perdido.

En efecto, ¿habrá en este mundo un lugar donde ese imposible tenga su sitio? Hay un tipo de personaje que el comunismo proscribe, el del escritor o el del artista soberano. En la sociedad soviética, el escritor o el artista están *al servicio* de dirigentes que, como ya dije, no son soberanos más que renunciando a la soberanía. (De esto se deriva una situación sin precedente. No solamente la sociedad soviética ha proscrito al escritor o al artista soberano, sino que ya no admite, generalmente, más que el arte o la literatura del pasado.) El mundo burgués, que de una manera fundamental está todavía más cerrado que el comunista a la soberanía decisiva, ciertamente acoge al escritor o al artista soberano, pero a condición de no reconocerlo.

2. *La soberanía en el arte y la literatura sagrados*

Pero las perspectivas de las que quiero hablar no pueden ser abarcadas con suficiente amplitud sino partiendo de una situación más antigua. También la sociedad arcaica excluía esencialmente al escritor o al artista soberano. Pero la soberanía la dominaba. En ella, el escritor o el artista no podían ser soberanos por el solo hecho de su obra de arte. La literatura o el arte, subordinados bien a la ciudad o bien a la persona del soberano, sin embargo eran la expresión de una subjetividad autónoma, no de una actividad objetiva o de una subjetividad alienada (comprometida en la acción sobre las cosas mediante la negación de sí misma). En particular, el arte era la expresión de la subjetividad de los soberanos, que no trabajaban ni podían realizar acción alguna que les subordinase a algo distinto de ellos. Incluso en la tragedia griega, que considera expresamente la subjetividad del hombre, siempre está en juego la subjetividad de los personajes tradicionalmente soberanos, hasta tal punto que la democracia antigua, que había repudiado al personaje del rey, mantenía los valores que él encarnaba. La situación de los artistas o de los escritores en la sociedad arcaica, anterior a las posibilidades del arte profano, era ciertamente muy variable, pero de todos modos estaban al servicio de esa soberanía arcaica que fundadamente tendemos a considerar *real,* pues era una subjetividad ligada a alguna *cosa,* a una institución, una realidad objetiva dada. El principio de tal servicio se debía a la imposibilidad del soberano para expresar por sí mismo, por sí solo, esa subjetividad que, al estar objetivada la de todos los otros, debía serles *comunicada:* este principio valía igualmente para los reyes, para los sacerdotes y para los colegios sacerdotales. Los dignatarios podían hablar, pero igualmente podían servirse de la voz de otro. ¿No estaban ellos mismos al servicio de una *realidad* soberana, de una institución que les sobrepasaba personalmente y de la que no eran más que encarnaciones momentáneas? En este sistema sagrado, se podían producir desgarramientos, un hombre podía decirse —y proclamar— que, por encima de aquellos que pretendían encarnarla, él servía a la verdadera soberanía, independiente de sus encarnaciones. Pero en cuanto al principio nada había cambiado. De todas maneras, el escritor y el artista servían a una soberanía *real,* exterior a su objetividad personal, excepto en el vínculo afectivo que unía a esta última con la *real.*

3. *El arte y la literatura profanos*

En la medida en que el mundo sagrado declinó y la sociedad profana tuvo mayor importancia, la literatura y el arte asumieron, aparentemente, formas profanas. Pero, ¿alguna vez este supuesto profano fue algo más que un aspecto degradado de lo sagrado? La literatura y el arte profanos, al tomarlos en su imponente masa, no proporcionaron a los hombres más que un sucedáneo de las emociones primeramente encontradas en el santuario donde se les reveló lo más terrible.

Será difícil enunciar brevemente lo que el arte profano es susceptible de expresar. En él, el único elemento general es la excesiva diversidad.

La irrisión y la confusión lo descomponen incesantemente, de forma ilimitada. Pero no por ello deja de responder a la función inicial del arte, que es la expresión de la subjetividad, de esa subjetividad que, desde el principio, se impuso como el fin de todos los objetos.

Este punto es esencial: lo sagrado y lo profano se definen por una discontinuidad formal, por el carácter tan contrastado de su oposición. Pero, si oponemos el arte sagrado al arte profano, esta discontinuidad falla.[124] Algunas veces, el arte profano está cerca del arte sagrado, del que es difícil distinguirlo, y en la continua multiplicidad de las diversas formas de arte profano no se encuentra, en lugar alguno, ninguna diferencia clara, ningún *umbral.* Aunque a menudo es fácil equivocarse, el genio es *totalmente distinto* del talento, pero, al igual que la prosa no está separada de la poesía por ningún *umbral,* el arte que expresa la angustia no está verdaderamente separado del que expresa la alegría; los capítulos de un manual que sucesivamente consideran la poesía dramática o lírica, la novela, el diario o el ensayo, se distinguen sólo de forma arbitraria. El arte profano, incluso *juzgándose como tal,* puede, siempre que lo desee, expresar de la mejor manera posible la subjetividad de esas formas soberanas que dominaron la sociedad durante mucho tiempo. Pero, no obstante, se diferencia del arte sagrado en que *añade,* a la expresión de esa subjetividad definida, la de la subjetividad humana aislada de esas formas dominantes.

---

24. Tampoco hay discontinuidad entre el arte profano y el arte soberano, del que enseguida hablaré.

5. *El vínculo del arte profano y del erotismo*

En particular, expresa la subjetividad del erotismo (que choca y suscita comentarios desconcertantes cuando es asumida en el marco del arte sagrado). En principio, el erotismo está ligado al mundo profano porque no puede ser objeto de la comunicación general que la expresión del arte sagrado es en la sociedad. Aunque fuera literaria, la comunicación de la subjetividad erótica se dirige de un modo confidencial a quien la acoge como una posibilidad personal, aisladamente de la multitud. No se dirige a la admiración ni al respeto de todos, sino a ese contagio secreto que nunca se eleva por encima de los otros, que no se publica y no exige más que silencio.

5. *[La miseria del artista vinculada a la soberanía, para él inaccesible]*

En la dispersión del mundo profano, perdemos igualmente el poder de comunicar el terror sagrado, que es el resorte de la religión; hay degradación, incluso cuando tiene lugar una contrapartida. La virtud del arte sagrado procedía de la repetición: los más grandes choques, que provocaban las más fuertes emociones, se repetían sin variantes, y el hastío sólo llegaba con el tiempo. El arte profano tiene sin duda el poder de renovar, pero el artificio es evidente desde el momento en que la expresión ya no tiene la inmutable forma consagrada por los siglos. Ya no se trata de la subjetividad del hombre, independiente de la de un artista *servil,* ocupado en encontrar el *medio* más eficaz. Se trata de la de un hombre cualquiera que se agita en el mundo de las cosas y que con su agitación lleva una existencia al nivel de la masa esclavizada. Incluso el genio no suprime la necesidad en que el artista se encuentra de buscar miserablemente su camino, a menudo incluso a través de la intriga, las rivalidades y las adulaciones. Tampoco suprime esa megalomanía fundada sobre el error, que sustituye con una palabrería grandilocuente la simplicidad y el silencio de los personajes regios, a los que la suerte había concedido la majestad sin esfuerzo. Pero, al expresarla, el artista accede *él mismo* a la subjetividad soberana, casi siempre sin saberlo.

La honestidad mantuvo mucho tiempo al artista en oposición al sentimiento de ser él mismo soberano. El artista hacía obras de arte. Quién podía conocer mejor que él la habilidad, el trabajo, si se quiere la superstición, sin la que nada habría expresado. La subjetividad, en la medida en que es, es soberana, y es en la medida en que es comunicada. Pero la honestidad del artista le desviaba del movimiento al que su situación le condenaba. Su honestidad y el sentimiento que habría tenido de cometer un crimen de «lesa majestad» si hubiera asumido una soberanía cuya exclusividad se reservaban las instituciones. En principio, el arte sagrado había sido para el artista una expresión de la subjetividad de otro, no de la suya propia. El arte profano encontró su honestidad en el mantenimiento de esta modestia. Aunque en conjunto renunciaba a la expresión de la soberanía dominante, al menos se limitaba, si podía, a la expresión de la subjetividad de otros distintos a él. Esta especie de arte se convirtió fundamentalmente en la expresión de personajes que no se sabían soberanos y cuya fugaz subjetividad, necesariamente soberana, se habría desvanecido si en su estrecha realidad hubieran estado ligados a su actividad cotidiana, a las estancias en la oficina o a las compras en las tiendas: en la representación de los personajes del arte se da una supresión convencional de los elementos objetivos, pero esta especie de soberanía de un cualquiera conseguida mediante la supresión de los elementos serviles no tiene como contrapartida la conciencia clara de una situación soberana en el mundo. A pesar de todo, estos personajes son captados, si no en una actitud insignificante, al menos en su impotencia para asumir en sí mismos la totalidad del ser. Este deslizamiento propio del arte profano tiene esta consecuencia: aunque el artista consiga con él, a pesar de todo, la expresión de su propia subjetividad, siempre será la subjetividad huidiza prestada a los otros, la subjetividad que no reconoce por sí misma lo que es.

En el período del arte del que hablo (del que quizá el arte romántico se desvincula, pero con la torpeza de quien se asombra de su audacia y la subraya vanamente), el artista permaneció en el seno de la sociedad humillada, sufriendo como cualquiera la influencia de un mundo soberano tradicional. Ya no estaba al servicio de las encarnaciones de ese mundo, como su predecesor lo estuvo en el tiempo del arte sagrado (piénsese en el imaginero anónimo de la Edad Media), pero no por ello dejó de ir, como iba cualquiera, en busca de la dig-

nidad que proporcionaba la proximidad de los grandes o del trono. En lo que imaginaba acerca de su propia subjetividad, nada le parecía soberano: la honestidad en la que se mantuvo no se lo permitía. Su posición en la corte, y no su valor, le daba derecho a esa parte de magnificencia a la que aspiraba con la modestia fingida que es la profundidad de la modestia. Se limitaba al papel de decorador y el arte, al de ornamento.

6. *El arte soberano*

Los propios soberanos reconocieron en parte, aunque de manera desatenta, este error de los artistas sobre sí mismos. Atraían a los artistas a su corte y no podían dejar de percibir una obra de arte en el esplendor que definía su soberanía. Sin el efecto del arte, los soberanos no habrían podido comunicar el esplendor de su subjetividad. Pues el esplendor de un rey no estaba hecho más que de apariencias, y la apariencia era el dominio de los arquitectos, de los pintores, de los músicos, de los escritores que le rodeaban. En la medida en que estos últimos tenían el poder de dar a la subjetividad esplendorosa del soberano los signos que la expresan, el rey resplandecía ante cualquiera. Por eso los atraía a su intimidad, porque para él el arte los acercaba a su propia esencia. Pero el propio artista tenía que ser tan desatento como lo era el rey. No veía la magnificencia en sí mismo, sino solamente en sus obras o en su aspecto regio. No se trataba nunca de la subjetividad fundamental del hombre, que, al no diferir más que azarosamente de la de otros hombres, en lugar de estar radicalmente separada de ellos, como la de Dios o la del rey, pertenecía al artista en la medida en que tenía el poder de comunicarla. La subjetividad soberana se mantenía vinculada a lo universal, a la *totalidad*, a la que el rey tenía como función aspirar, y al *poder* que creía extraer de la soberanía subjetiva que los otros le atribuían. De esta manera, para el artista estaba cerrada la vía hacia una subjetividad soberana confundida con su propia unicidad y con el poder mágico que personalmente le pertenecía. La posición divina y la posibilidad de alcanzarla en una participación íntima (de la que el artista disponía, pero fuera de la obra de arte) consagraban este alejamiento, en el que se mantenía,

de lo que habría descubierto en sí mismo, directamente[25] (que existe a condición de que el sujeto lo descubra al expresarlo).

Excepcionalmente, algunos artistas entrevieron una posibilidad que les pertenecía. Pero no podían captar su significado mientras el edificio feudal no fuera profundamente quebrantado. Hasta entonces, Dios, rodeado por los santos, los sacerdotes y los grandes, les impuso el sentimiento de una subjetividad que necesariamente prevalecía sobre la de ellos, al menos en el sentido de que la de ellos estaba atada y reducida a la preocupación de ser impugnada por otros.

La soledad se extendió tardíamente ante el hombre a quien la obra de arte —la expresión— abrió la riqueza de la subjetividad. Desaparecieron de su lado esas sombras en sí mismas excesivas, ancladas en el sentimiento de una grandeza que las elevaba muy por encima de la multitud, cuyo último ejemplo glacial es Luis XIV. En una inmensa agitación del espíritu, la idea misma de Dios había perdido ese poder de vértigo indiscutible, cuya existencia permitía que fuese tolerable la insuficiencia de *todos* los hombres (su servidumbre profunda y la facultad que tienen de rebajarse al nivel de las cosas, al mismo tiempo que intentan situarse un poco más alto que el vecino). Sólo subsistía esa subjetividad profunda e inapresable que escapaba a cualquiera que quisiera reducirla a lo que las cosas son, y de la que evidentemente los reyes y Dios no eran sino la forma anticuada, precisamente reducida, alienada en el esfuerzo realizado por apresarla. En el fondo de esta soledad, por fin el problema del arte dejaba de ser irrisorio, o si incluso lo parecía un poco más, era porque la irrisión consumada, provocativa, fue a partir de entonces lo contrario de la irrisión desdichada, humillada, porque la irrisión sin límite abrió para «el hombre del arte soberano» el arte por fin liberado del respeto ajeno y la soberanía no limitada por ninguna prohibición, sino por la conciencia de una tragedia intolerable, al mismo tiempo temida hasta la angustia y deseada.

[25] «Me parece importante despreocuparnos del universo, de la unidad, de lo que es absoluto. No podríamos evitar tomarlo como instancia suprema, bautizarlo Dios. Recuperar para nosotros mismos, para lo que nos es cercano, lo que hemos dado a lo desconocido y al todo.» Esta nota de los papeles póstumos de Nietzsche *(Oeuvres completes,* Naumann, vol. XV, 381) resume todo el movimiento de mi pensamiento.

7. *La miseria del «arte por el arte» y el extremo de lo posible*

Sin embargo, todavía recientemente, la pobre idea del «arte por el arte» ha mostrado hasta qué punto es difícil percibir la simplicidad del problema que el arte plantea a la existencia. «El arte por el arte» quería decir que el arte no puede servir a otro fin más que a sí mismo, pero esta fórmula tiene poco sentido si previamente el arte no es liberado de la insignificante posición que tiene en la sociedad. El arte por el arte respondió a la nostalgia de la situación feudal, en donde aquellos mismos a quienes los artistas servían, y de quienes dependían enteramente, estaban al servicio de la soberanía institucional. Se trataba siempre de un arte ornamental, pero esta vez para uso de los dilettantes apartados de la sociedad. Los protagonistas del arte por el arte únicamente querían escapar de las preocupaciones de una sociedad que se había fijado objetivos ajenos a la pura soberanía, que en su conjunto no diferían de los objetivos fundamentales de la sociedad soviética. La fórmula sólo habría tenido pleno sentido si el arte hubiera asumido directamente la herencia de la soberanía, de todo lo que antaño fue auténticamente soberano tanto en la figura universal de Dios como en las figuras de los dioses y de los reyes. Por último, era necesario reclamar la herencia con la fuerza que corresponde a su carácter ilimitado, pero sin recurrir nunca al *discurso,* en silencio y en el movimiento *soberano* de una indiferencia definitiva.

Si el arte es el heredero de la soberanía de los reyes y de Dios, es porque la soberanía nunca tuvo en sí nada más que la subjetividad general (salvo ese poder sobre las cosas que le fue tan arbitrariamente prestado como a las operaciones de la magia). Pero, de entrada, los hombres sólo han percibido en *otros* (sean esos otros el Ser imaginario o su semejante) lo que de forma general tiene su subjetividad, que perturba y lleva al borde de las lágrimas. ¿Esta verdad conmovedora del *yo,* podríamos, aún hoy, percibirla sin el *ser amado,* cuya ausencia no podemos soportar y al que, presente, tampoco podemos soportar tal cual es, pues es para nosotros sin duda la subjetividad del ser, pero a condición de destruir en él la cosa —o el objeto limitado— que podría ser? Pero lo que hoy el amor nos revela, más peligrosamente de lo que Dios podía hacerlo en otro tiempo, tiene el inconveniente de no ser soportable: no podemos desatar al ser amado de los vínculos que lo encadenan al azar y que nos hacen debatirnos sin cesar entre el

error y el sufrimiento: vivimos arrojados, más allá del amor, en la desesperante expresión de una subjetividad que nos es común con ese semejante indeterminado al que se dirige la literatura y que se nos hace sensible en el momento en que se la comunicamos. Sin duda, esta soberanía no es más que asfixia en lo intolerable.[26] Hace pensar en la eyaculación que deja vacío, en el éxtasis que hace exclamar: «Muero porque no muero». Pero ya no se trata de diletantismo: el arte soberano accede al extremo de lo posible.

8. *[El ejemplo de «Zaratustra»]*

La situación del artista al descubrir la dignidad que le pertenece no es menos irrisoria. La obra de arte no puede expresar sin alterar aquello que la sensibilidad le sugiere y finalmente sólo le revela en la impotencia. Tradicionalmente, la obra de arte obliga a dar alguna forma *real* a la subjetividad que se ofrece y que sin embargo no es más que un rechazo del orden *real.*

Ahora, vuelvo a *Zaratustra,* de cuya debilidad no hubiera podido tratar con independencia de las consideraciones que preceden, y cuyo ejemplo me ayudará a definir mi pensamiento. ¿No es *Zaratustra* la transposición en *otro* de la expresión dada por Nietzsche a su propia subjetividad? Es un plagio de la literatura sagrada, pone en escena un personaje del mundo sagrado, reconocido como tal, o pretendiendo serlo. Pero, al tener lugar en la tradición de la literatura profana, *Zaratustra* es la expresión de una subjetividad ficticia, un fragmento de literatura objetiva. Debemos preguntarnos si era posible fingir la existencia de un personaje sagrado sin tropezar con la exigencia de un mundo ajeno a la gratuidad de la ficción: la mitología nunca se da de un modo que no sea real. Pero ese libro, no siendo del todo sagrado, ni del todo profano, tampoco responde plenamente a la exigencia de un arte soberano. No responde totalmente a ella en la medida en que disimula bajo formas caducas la profunda subjetividad del autor. Ese libro es la *ficción* de la *realidad* sagrada, aunque sea la expresión in-

26. Recuerdo aquí la nota de Nietzsche ya citada: «Enfrentarse a un gran pensamiento es intolerable. Busco y me dirijo a hombres a quienes pueda comunicar este pensamiento sin que por ello mueran».

mediata de la subjetividad soberana: esta multiplicidad discordante introduce un deslizamiento considerable. Nietzsche, en favor de la libertad profana, al disfrazarse de entidad sagrada reconocida (o propuesta al reconocimiento), asumió virtualmente las funciones de tal entidad, ligada a la realidad del poder. Pero la subjetividad soberana de la que hablo, al tomar de la expresión literaria la conciencia y la existencia misma, no puede darse unas funciones que únicamente poseen las entidades reales y reconocidas. La soberanía *real* de Zaratustra, que se esfuerza por actuar en el mundo, no es la vana ficción del arte profano, mientras que el movimiento del pensamiento es profundamente la expresión del arte soberano. Pero el arte soberano no es tal más que en el alejamiento, es decir, en la negación de las funciones y del poder asumidos por la soberanía real. En el plano del poder, el arte soberano es dimisión. Echa sobre las propias cosas la carga de la dirección de las cosas. Hoy, ya no podemos ver en *Zaratustra* más que el sufrimiento de Nietzsche, extraviado al sentir en él la subjetividad soberana, asfixiante, y que desesperadamente, a través de la ficción, busca la salida por unas vías abandonadas.[27] Pero *Ecce Homo,* que según Gide expresaba la *envidia* de Nietzsche, la reivindicación de una soberanía *igual* a la de Jesús, es también la desaprobación de las indecisas pretensiones de *Zaratustra.* El sufrimiento de la soberanía se le imponía, y bajo el efecto de una gran pasión, se elevó desde un lamento desesperado por las formas arcaicas, hasta ese abandono del arte soberano, que finalmente le hizo preferir «ser un guiñol que un santo».

9. *[Donde la soberanía renuncia a subordinar]*

«No soy NADA»: esta parodia de la afirmación es la última palabra de la subjetividad soberana, liberada del imperio que quiso —o que debió— atribuirse sobre las cosas.

En este mundo, el hombre del arte soberano ocupa la posición más común, la de la indigencia. Goce o no goce de recursos irrisorios,

---

27. *Zaratustra*, hecha esta reserva, no deja de ser un libro desgarrador: lo que digo de él permite comprenderlo, no rechazarlo. Que un libro así sea también esa inextricable monstruosidad, ese error impotente, definiría quizá la cumbre, si la cumbre pudiera ser concebible y si no estuviera en movimiento.

la indigencia es su lugar, únicamente lo bajo de la escala está a su nivel: pero esto a condición de no reclamar, para la clase que lo ocupa, un privilegio de dirección. No es que él se oponga a la dirección de los más pobres, aunque permanecieran en la indigencia, son los que dirigen —o pretenden dirigir— quienes se oponen a él. Se mantiene al lado de los *dirigidos.* Los que quieren dirigir el mundo —y cambiarlo— también quieren la acumulación. Los que prefieren que otros les dirijan, aunque el rechazo a dirigir no fuera en ellos más que la consecuencia del rechazo a ser dirigidos, aspiran a la consunción. Los *dirigidos* de nuestro tiempo son los únicos que frenan, si la *dirección* les molesta, ese vasto movimiento de crecimiento de cuya desmesura dan prueba destrucciones desastrosas.

Siempre hay un no sé qué de extravagante característico del «hombre del arte soberano» (eso que Jaspers denomina «excepcional»). Pero me gustaría poner término a toda interpretación extravagante de lo que he dicho al respecto, limitándome a la experiencia con la preocupación de no salir de ella. Esta afinidad con la indigencia se muestra, básicamente, en la repugnancia a toda empresa. Es únicamente paradójica: en lo bajo de la escala, el obrero reclama la mejora de su suerte con miras a un gasto más grande a lo largo de su vida, pero no quiere sacarlo de un aumento de trabajo, sino al contrario; es cierto que sólo el progreso técnico y la acumulación adquirida permiten satisfacerlo, pero *puede* ser indiferente a ellos, su primer movimiento se opone a la acumulación creciente. En general, la masa obrera de la que hablo reduciría, si decidiera, la parte de la acumulación: acrecentaría la del salario. No digo que tenga razón, ni que «el hombre del arte soberano» esté en principio cualificado para juzgarlo, pero el movimiento de la subjetividad *inmediata* camina en este sentido a ciegas.

Generalmente, esto no significa la afinidad del «hombre de la indigencia» y del «hombre del arte soberano». En un plano distinto al de la acumulación y al del derroche, esto únicamente significa la existencia *desclasada* del artista soberano. El artista profano podía desclasarse a sí mismo, pero nada le obligaba a ello, mientras que la soberanía del arte requiere el desclasamiento de cualquiera que la lleve en sí. El desclasamiento no se opone al conocimiento interior de las posibilidades humanas que únicamente la diferenciación en clases posibilitó, pero se liga a la negación de esas posibilidades en la medida

en que afectan a la cohesión que da el rango. En efecto, el arte soberano significa, de la manera más exacta, el *acceso a la subjetividad soberana independientemente del rango.* Esto no implica la ausencia de sentido de las conductas que elevaron a los hombres tanto por encima de sí mismos como por encima de los animales, sino su completa *dislocación* y su incesante puesta en cuestión. En todo caso, la subjetividad soberana nunca puede ligarse a tales conductas más que a condición de que no opongan nada a la existencia en lo bajo de la escala. No es que no se diferencien de ella, sino que aquel que las mantiene nunca podrá sentirse liberado, si las mantiene, del horror de las conductas contrarias. En efecto, aunque se crea por encima de otro, sea éste un criminal o alguien que le repugne, no podría hacer nada sino en la medida en que también el otro imagine tener una superioridad de rango o de raza.

No es una actitud moral, al menos no es un juicio válido para todos los tiempos. En particular, las diferencias de rango tienen un sentido que no tenían en la medida en que la acumulación avanza más que su contrario.

El mundo de la acumulación es el mundo desembarazado de los valores de la soberanía tradicional, en él únicamente las cosas tienen «valor». La subjetividad tiene en él un lugar muy reducido. Pero el rango conserva, como dije, una importancia omnipresente, bajo formas disimuladas. A pesar de todo, el rango conserva una parte del atractivo que tenía en la sociedad arcaica, pero sólo la fortuna decide al respecto y, aunque a todos les atormente profundamente, nadie habla de ello.

Insisto en la inmensa hipocresía del mundo de la acumulación. En su principio, es totalmente contrario a las dos principales formas de actividad de la sociedad arcaica, a la posición del *rango,* fundada por alguna forma de derroche fastuoso, y a la *guerra,* que ciertamente es la forma más costosa de la destrucción de bienes. A decir verdad, la acumulación se realizó en la medida en que se opuso eficazmente a cada una de estas dos formas. Aunque el mundo de la acumulación mantiene la condena moral de éstas, sin embargo no ha podido evitar darles una importancia creciente, puesto que finalmente ha acrecentado la riqueza. Pero esta importancia va pareja con una mentira deshonrosa. El mundo de la acumulación no puede agotar su riqueza más que por las diferencias de rango y por la guerra. Estas sangrías, en

el mundo arcaico, se hacían a la medida del hombre, y en él las virtudes del hombre prosperaban, no siempre felizmente, pero al menos de una manera exultante. Mientras que hoy, por la doble razón de su condena y de su necesidad creciente, la búsqueda generalizada del rango es, en su hipocresía, la última humillación de una multitud que se ha vuelto cómica, y la guerra puede convertirse muy pronto en la bancarrota *fraudulenta* del género humano.

El comunismo se opuso y se opone todavía a la búsqueda de las diferencias de rango, pero se encuentra ante un dilema: la política pacífica le lanza de una acumulación loca a modos de consumo que no funcionarán, en el marco actual, sin desarrollar en la vida corriente, en lugar del aumento del nivel de vida desde la base, un combate de cada cual por un nivel más elevado que el del vecino. No digo que los dirigentes comunistas no pudieran de ninguna manera orientar su economía hacia el aumento desde la base, pero tal orientación es más difícil de lo que parece en principio. La oposición proletaria a la escala de salarios no es quizá fuerte, teniendo los propios proletarios, considerados en masa, la tendencia a elevarse en la escala de salarios. La idea de una sociedad «comunista», en el sentido estrictamente igualitario que tal palabra toma en su oposición a la fase simplemente «socialista» de la evolución, nunca tomó un sentido concreto desde el giro antiigualitario de la política estalinista. Un giro contrario supondría, imagino, la vuelta a la coacción, y la coacción conduce a esa tensión que sólo la guerra mantiene. Ahora bien, sería imposible descuidar el hecho de que la acumulación comunista, que no conduce necesariamente a la guerra, al menos conduce a ella en la medida en que la coacción asegura necesariamente una acumulación ilimitada, y en que la renuncia soberana de los dirigentes a la soberanía es en ella contraria al gasto. La salida es ciertamente el gasto igualitario y sería inadmisible no ver que, en el mundo de la soberanía rechazada, el gasto igualitario es el fin. La mala fortuna quiere que el gasto igualitario se oponga al movimiento soberano que quiere el gasto, que únicamente la soberanía rechazada le asegura, que puede ser asunto de los dirigentes, como máximo de la elite de un partido, pero no de una masa siempre abierta a la superación de los unos por los otros. Aunque el gasto igualitario siga siendo la salida del mundo soviético, las vías fáciles o los carriles que frecuentemente dirigen los movimientos no conducen a ella, las vías fáciles dejan a los comunistas ante

este dilema: o el gasto en la búsqueda del rango —la quiebra moral— o el gasto catastrófico en la guerra. Pues la acumulación, al apartarse de estas salidas, las provoca de rebote —más peligrosas en tanto que contrarían la voluntad— con una fuerza determinante.

Sin duda, si sólo existiera el bloque comunista, este dilema parecería fácilmente evitable, pero frente al mundo burgués, acorralado por su parte en el mismo dilema (y, quizá, ¿más *vertiginosamente?)...* Pronto, cuando lo permita la acumulación desarrollada, la masa soviética será desmembrada por un gasto creciente, fácil y desigual, o, en el desorden universalmente mantenido por una ciega burguesía, alguna inadmisible provocación de sus enemigos obligará a sus dirigentes, espantados por un gasto que les deshonra, a precipitarla en la guerra.

V

[El comunismo, la guerra y Kafka]*

1. *[El comunismo y la guerra]**

El pensamiento comunista no está a la altura de esta situación. La salida que teóricamente considera es lógica, el gasto desde la base, pero este pensamiento se aleja de la conciencia de los problemas que trascienden la edificación de la U.R.S.S. Se limita sin renovación a los datos del marxismo y a la experiencia inmediata de la política interior soviética. Cualquier comunista podría rápidamente responderme: lo hará con esa ciega buena fe que le conduce directamente a la provocación con mala fe. Le escucharía con el sentimiento de que a pesar de todo le justifica la insignificancia del pensamiento no comunista. Pero el desprecio o el insulto no podrían conseguir que el comunismo, teniendo el mérito de haber planteado y de mantener abierto el problema del gasto igualitario, lo haya resuelto por ello. En particular, nada en el mundo nos ha permitido *entrever* una humanidad trans-

* Sin título en la edición de Gallimard [Nota de los traductores].

formada, que renuncie en su movimiento íntimo a la búsqueda del rango y a la guerra. Además, no es de esto de lo que se trata.

El problema que se nos plantea no es saber si en los límites de la U.R.S.S. y del bloque comunista, o incluso en un mundo uniformemente socializado, será posible el agotamiento de los recursos acumulados.[28] El problema actual es muy diferente: se trata de agotar *sin guerra* esta acumulación sin precedente, que ha transformado el mundo entero en un colosal barril de pólvora. No hablo tanto de la explosión nuclear como del movimiento general de la producción, que no se ha hecho menos terrible desde que la U.R.S.S. toma parte en él. El desarrollo de la U.R.S.S. ha coincidido incluso con los descubrimientos atómicos, que terminan por hacer de las guerras de acumulación un efecto de rebote desmesurado.

En principio, el objeto de un pensamiento soberano no es considerar problemas de este orden. El pensamiento soberano considera la posibilidad de momentos soberanos que no sean captados como cosas y que se separen de la soberanía arcaica. Para las cosas en las que se convertían los esclavos y los subordinados, y para las cosas producidas por estos últimos, la soberanía arcaica se presentaba como su fin. De esta manera, pasaba a depender del mundo de las cosas para

28. Lo creo imposible por la siguiente razón (que enuncio sin tener el propósito de convencer a un partidario): la humanidad comunista a partir de la dirección actual no puede concebirse como un *juego*, sino como un trabajo. Sólo el juego agota los recursos del trabajo (en su esencia, la guerra es un horrible juego, al que el mundo hipócrita del trabajo, que quería eliminarlo, negó cuanto pudo su carácter de juego). De todas maneras, la humanidad es en definitiva un juego, pero el «hombre de la soberanía renunciada» la sitúa en la óptica del trabajo: por eso me parece condenado, como he dicho anteriormente, a ese juego que ya no es un juego, a la forma de agotamiento más coactiva, a la guerra: lo sabe y lo confiesa, sabe que esencialmente la revolución conduce a la guerra. Para salir de su punto muerto, el «hombre de la soberanía renunciada» debería abandonar la concepción de la vida que le caracteriza por la del «hombre del arte soberano». Ciertamente, no es imposible, el propio «hombre del arte soberano» no es de entrada un «hombre de soberanía renunciada»: muy al contrario, es el primero en alcanzar, si no en el desarrollo de su vida, al menos íntegramente en el instante —y en su pensamiento— la soberanía *liberada,* pero ha renunciado tanto como el dirigente soviético a la búsqueda del rango. No habría podido hacer lo que hizo el líder comunista. Para salir de la sociedad feudal, el líder comunista debía oponerse al juego. Para acumular, debía oponerse completamente al «hombre del arte soberano». Esto no quiere decir que encuentre en sí mismo y en su pensamiento lo que puede agotar la acumulación que ha creado.

dominarlo: para convertirse en el fin de las cosas, se tomaba a sí misma como una cosa, y asumía la eficacia de una cosa. El pensamiento soberano, que responde al «hombre del arte soberano», que se expresó ante todo en la obra de Nietzsche y del que ahora he intentado una exposición rápida, pero sistemática, el pensamiento soberano considera la total separación del mundo de las cosas (de la actividad objetiva) y de la subjetividad. Tiene, pues, dos aspectos. El primero es el mundo de la libre subjetividad, el segundo es el de la objetividad separada de la subjetividad en la medida en que ésta se separa de la objetividad: estos dos aspectos son solidarios, de ahí la ambigüedad de esta obra que, queriendo abordar el momento soberano, se ocupa de cuestiones prácticas para separarlas de él, *y recíprocamente.*

El problema del que hablo —el gasto *sin guerra* del excedente— es el de un mundo de la producción que escaparía de la dependencia de la subjetividad.[29] Debemos buscar el agotamiento por vías racionales, opuestas a las vías subjetivas de la búsqueda del rango y de la guerra. La libre subjetividad no está en juego. En un mundo de la productividad que obedeciera de un extremo al otro a sus propias leyes, los gastos consagrados al arte podrían ser grandes *libremente*, pero no dependerían de una concentración soberana de los recursos y, *permaneciendo aleatorios,* nunca serían considerados como la solución del problema. La solución depende únicamente de conductas razonables, los Estados capitalistas consideran *racionalmente* el don, tendiendo al reparto menos desigual de los recursos en el mundo, en el marco de una política estrecha y de una diplomacia tradicional. La revolución ya no es hoy más que una palabra cargada de valor afectivo, una excita-

29. Este movimiento ha sido evidentemente esbozado por el marxismo. La teoría de la alienación es su principio, a partir de la concepción que otorga únicamente al hombre el contenido de la divinidad. Pero en el comunismo actual la alienación no ha hecho más que tomar una forma voluntaria (como máximo) y el contenido divino del hombre se ha perdido de vista. Por otra parte, el propio Marx, que quería el «gobierno de las cosas» (la separación de la que hablo), lo buscó por medio de la revolución, es decir, de la guerra, a la vez consecuencia y preludio de las revoluciones. Se piense lo que se piense de este método con respecto al pasado, la cuestión que hoy se plantea tiene que ver con la imposibilidad de considerar resultados más allá de la guerra.

ción a la guerra que no tiene la franqueza de decir su nombre, sólo se trata de influir.[30]

Si la visión del mundo actual dada en el pensamiento ligado a la primacía de la subjetividad *consciente* se extendiera, el mundo de las cosas escaparía al gobierno insensato de un pensamiento objetivo incesantemente falseado por el juego de una subjetividad inconsciente.

2. *[Kafka]**

No podía definir el lugar y el sentido del «hombre del arte soberano» en este mundo y no insistir sobre las consecuencias razonables de una manera de ver menos ciega. Pero sólo las consecuencias de ese pensamiento interesan a la masa, que es ajena a esa manera de sentir. Lo más curioso es que él está a la altura de esa catástrofe desmesurada bajo cuya amenaza vivimos. Porque él vive siempre un poco como si fuera el *último hombre*.[31] Del mismo modo, sentimientos opuestos a los de la mayoría, o a la falta de sensibilidad, nos ponen a la altura de la muerte. En todo momento, me alejo necesariamente de esa condición ordinaria en la que nos estanca el pensamiento común. Al llegar al final de esta obra, cuyo recorrido sólo conducía al punto alejado donde el pensamiento se pierde, experimento un sentimiento de malestar. ¿No habré extraviado a mis lectores?, ¿o les habré extraviado dos veces? Mi empeño apunta a una región indefinible a la que es vano querer guiar. Pero quisiera, una vez más, hacer rodar penosamente mi roca de Sísifo, si pudiera me gustaría abrir otra perspectiva. Hasta aquí he hablado de Nietzsche y ahora hablaré de Franz Kafka. No quiero perder de vista lo principal. Lo principal es siempre lo mismo: la soberanía no es NADA.

---

30. No tengo intención de desarrollar en esta obra la cuestión de los medios de actuar eficazmente. Pero, más adelante, presentaré sus principios.

* Sin título en la edición de Gallimard [Nota de los traductores].

31. (Remite a Jaspers.)